И. С. Свенцицкая

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

ОТ
ОБЩИ
К
ЦЕРК

Библиотека
атеистической
литературы

И. С. Свенцицкая

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Москва
Издательство
политической
литературы
1987

ББК 86.37
С24

Свенцицкая Ирина Сергеевна

С24 Раннее христианство: страницы истории.— М.: Политиздат, 1987.— 336 с.— (Б-ка атеист. лит.).

Имя доктора исторических наук И. С. Свенцицкой хорошо известно всем, кто интересуется древней историей вообще и историей христианства в частности. В 1980 г. вышла в свет ее книга «Тайные писания первых христиан», рассказывающая о формировании вероучения и «священных» текстов христиан, а в 1985 г. была опубликована книга «От общины к церкви», в которой автор показывает, в силу каких причин произошло превращение сравнительно малочисленных, разрозненных, преследуемых римскими властями христианских общин в могущественную церковь, занявшую господствующее положение среди других религиозных культов Римской империи. Идя навстречу пожеланиям читателей, издательство подготовило настоящее издание, в котором объединены обе вышеназванные книги.

Издание рассчитано на массового читателя.

С $\frac{0400000000-200}{079(02)-87}$ КБ—3—6—1987 ББК 86.37

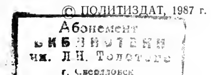
Заведующий редакцией А. В. БЕЛОВ
Редактор Т. И. ТРИФОНОВА
Младший редактор С. О. ОВЧИННИКОВ
Художник А. А. ТОЛМАЧЕВ
Художественный редактор А. А. ПЧЕЛКИН
Технический редактор Е. Ю. ТИХОМИРОВА

ИБ № 7479

Сдано в набор 29.01.87. Подписано в печать 13.04.87. А00068. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 1. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л 17,64. Усл. кр.-отт. 18,06. Уч.-изд. л. 18,60. Тираж 150 тыс. экз. Заказ 2589. Цена 1 руб. 50 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий». 103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16



ОТ РЕДАКЦИИ

В настоящем издании объединены две опубликованные ранее книги доктора исторических наук И. С. Свенцицкой — «От общины к церкви» и «Тайные писания первых христиан». Хотя первая из них вышла в свет на несколько лет позже второй, редакция сочла целесообразным поместить ее вначале, так как в ней рассматриваются общие вопросы возникновения христианства, организации первых христианских общин, их эволюции и показываются этапы становления христианской церкви. Знакомство с историей первоначального христианства поможет читателю лучше понять особенности развития христианской литературы, в частности той, которая не была официально признана церковью и анализу которой посвящена книга «Тайные писания первых христиан». Объединение обеих книг в одно издание дает возможность включить вопрос о христианских апокрифах в более широкий историко-социальный контекст.

При подготовке настоящего издания было произведено некоторое сокращение текста. В частности, в книге «Тайные писания первых христиан» снят раздел, касающийся вопросов истории и орга-

низации христианских общин, которые подробно освещаются в книге «От общины к церкви». В текст обеих книг внесены также необходимые изменения и дополнения, учитывающие результаты исследований в области раннего христианства за последние годы. К обеим книгам дан единый указатель имен.

ОТ ОБЩИНЫ К ЦЕРКВИ

О формировании христианской церкви

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга посвящена лишь одному из аспектов истории раннего христианства, а именно становлению христианской церковной организации на протяжении первых веков распространения новой религии, т. е. от появления первых христианских групп в восточных провинциях Римской империи во второй половине I в. н. э. до превращения христианства в господствующую религию на всей территории империи в IV в. В задачу автора не входило подробное рассмотрение вероучения христиан, его догматики, этики, содержания «священных» книг. Но, естественно, в книге неминуемо приходится касаться тех изменений в догматике и этическом учении христианства, которые наиболее существенным образом повлияли на эволюцию его организационных форм, на формирование церкви. Здесь сразу же следует оговориться: в христианских «священных» книгах слово «церковь» («экклесия» в греческом языке, на котором эти книги написаны) употребляется и применительно к первым небольшим локальным группам христиан, не имевшим четкой структуры, и применительно к складывавшейся мощной организации, которая в IV в. приняла название «всеобщая (католическая) православная (ортодоксальная) церковь». Но различие между первыми общинами христиан и этой церковью очень велико. Это различие подчеркнуто в названии книги: в нем под общиной понимаются первые объединения христиан (как они засвидетельствованы в одном из самых ранних христианских сочинений — «Откровении Иоанна

Богослова»); под церковью — церковная организация со сложившимся клиром и иерархической системой должностей. Анализ пути, который прошли христианские объединения прежде чем стать такой организацией, и составляет главный предмет книги. Мы увидим, что христианство не было, вопреки утверждениям богословов, единым учением и единой «церковью». Становление христианского учения и христианских организаций проходило в ожесточенной внутренней борьбе, в процессе приспособления христианства к окружающему миру.

Один из важных вопросов, который рассмотрен в книге,— вопрос об отношении христиан к обществу и государству и отношении этого общества к христианам. Ф. Энгельс указывал на необходимость объяснения происхождения христианской религии и ее развития «из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» [1]. Именно поэтому, чтобы ввести христианство в исторический контекст, в книге содержатся описания социально-экономического положения и духовной атмосферы Римской империи I—III вв. н. э.

При чтении предлагаемой книги необходимо иметь в виду, что не все вопросы происхождения христианства решаются наукой однозначно. Спорными остаются до сих пор время и место появления первых христианских проповедников, время создания первых сочинений христиан и степень достоверности содержащихся там сведений. Автор не имела возможности в популярной книге подробно рассматривать все эти споры; она ориентировалась на те трактовки, которые казались ей наиболее убедительными.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 307.

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ В I В.

Для того чтобы понять причины появления христианского вероучения, его эволюцию, формы организации его сторонников, нужно представить себе время и место исторического действия, социальную среду и духовный климат, в котором жили первые христиане, психологию тех людей, которые проповедовали новое учение и которые его принимали. В этой главе я постараюсь раскрыть перед читателем историческую обстановку зарождения христианства.

Итак, время и место действия: Римская империя немногим менее двух тысяч лет тому назад, в I в. н. э. Империя эта включала в себя фактически все Средиземноморье; ее границы в Западной Европе проходили по Рейну и Дунаю; римские легионы достигли Британии. Все области, находившиеся вне Италии, считались провинциями, покоренными землями («провинция есть собственность римского народа», провозглашали победители), они управлялись наместниками, в них стояли гарнизоны римских солдат.

Разные страны и народы, покоренные Римом в течение III—I вв. до н. э., находились на самых различных уровнях социально-экономического и культурного развития: были области, где еще существовали родо-племенные отношения; в состав державы входили греческие города-полисы, имевшие длительную традицию самоуправления, культурные достижения которых во многих областях превосходили уровень победителей; в I в. до н. э. римляне покорили Переднюю Азию и Египет. Управлять

всеми этими народами и странами, держать их в повиновении было делом трудным, тем более что в процессе завоеваний менялась социальная структура самого римского общества, обострялись его внутренние противоречия.

I в. н. э. был временем становления новой политической формы — империи, выработки системы стабильных отношений между Римом и провинциями; этот век характеризуется поисками и в области экономической (переход к более широкому использованию труда арендаторов-колонов вместо рабов), и в области духовной. Вся совокупность процессов, происходивших в этот период, способствовала появлению, а затем и распространению христианства на территории Римской империи. Постараемся представить себе эти процессы более конкретно.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИМПЕРИИ

Рим, подчинивший себе Италию, а затем и все Средиземноморье, представлял собой первоначально сравнительно небольшое государственное образование — античную гражданскую общину: объединение свободных людей, пользовавшихся определенными экономическими и политическими правами: правом владеть землей, участвовать в управлении (выбирать должностных лиц, принимать законы в народном собрании и т. п.); граждане обязаны были с оружием в руках защищать свой город; служение гражданской общине (римляне называли ее civitas) считалось почетным долгом: в Риме выборные должности не оплачивались, сам факт занятия такой должности должен был восприниматься как награда достойному гражданину. Вне гражданской общины находились рабы и чужаки (в данном случае неримляне). Разумеется, единство гражданской общины было лишь идеалом: экономическое развитие, прежде всего развитие товарно-денежных отношений, приводило к росту экономического неравенства, к сосредоточению власти в руках небольшой группы граждан, к усилению социальной борьбы внутри гражданского коллектива. Римские завоевания резко усилили все эти противоречия. Войны и ограбление провинций привели к накоплению богатств в руках отдельных лиц; в Рим постоянно шел приток дешевых рабов из всех стран Средиземноморья. В то же время длительные военные походы надолго отрывали крестьян от земли, способствовали их разорению. Древ-

ний историк Аппиан так характеризовал обстановку II в. до н. э.: «Расположенные поблизости от принадлежащих им (т. е. богатым землевладельцам) небольшие участки бедняков богатые отчасти покупали у них с их же согласия, отчасти отнимали силою... При этом богатые пользовались в качестве рабочей силы покупными рабами...» Обезземеливание крестьян приводило к выступлениям против крупных землевладельцев, скопление и усиление эксплуатации рабов — к рабским восстаниям (самым крупным из которых было восстание рабов под предводительством Спартака в 74—71 гг. до н. э.).

Покоренные Римом народы при малейшей возможности стремились освободиться от власти римлян. Когда в 88 г. до н. э. Митридат, царь небольшого полузависимого от Рима малоазийского государства Понт, решился выступить против римлян, его поддержало почти все население римских владений в Малой Азии: в один день было перебито 80 тысяч римлян. Многие города Греции присоединились к Митридату и провозгласили отделение от Рима. В 70-х годах до н. э. вспыхнуло восстание в Испании...

Фактически начиная с 30-х годов II в. до н. э. и по 30 г. до н. э. в римском государстве шла непрерывная борьба: восстания, волнения, драки на площадях Рима и, наконец, борьба полководцев друг с другом за захват власти. Это был период, вошедший в историю под названием гражданских войн.

Римские органы власти не могли справиться с социальным и политическим кризисом. Реальная власть сосредоточивалась в руках небольшой группы римских граждан, из которых выбирались должностные лица (порой с помощью подкупа) и которые затем — после окончания установленного для данной должности срока — заседали в сенате, самом важном органе управления в Риме. Членство в нем было пожизненным. Сенаторы назначали наместников в провинции, и они же разбирали жалобы провинциалов на злоупотребления этих наместников. Сенат представлял интересы весьма узкой прослойки господствующего класса огромной державы. Это была олигархия, внутри которой велась борьба за влияние, за «лучшее» наместничество и т. п. Органы власти в Риме не были приспособлены к управлению государством, сложившимся в результате завоеваний: там не было постоянного административного аппарата, ответственного перед центральной властью; наместники про-

винций, за редким исключением, думали только о своем обогащении. Народные собрания в Риме не имели действенных средств контроля за сенатом и должностными лицами. Да и сама форма собраний, когда постановления принимались не всеми гражданами, а только теми, кто сумел на это собрание прийти (т. е. главным образом городским населением Рима), не соответствовала не только интересам народных масс всего государства, но даже и римских граждан: граждане, жившие далеко от Рима, или занятые сельскохозяйственными работами, или находящиеся в провинциях, принять участие в народном собрании не могли.

В этих условиях объективной необходимостью было установление новой формы государственной власти, но установление это происходило в процессе ожесточенной борьбы классов и социальных групп. Во второй половине I в. до н. э. власть старой сенатской знати была сломлена, но вместе с ней погибла и республиканская форма правления. Борьба против сенатской олигархии превратилась в борьбу за власть удачливых полководцев, которые стали использовать армию для достижения политического господства. В 48 г. до н. э. около г. Фарсала на Балканском полуострове произошла битва между двумя римскими полководцами — Гаем Юлием Цезарем и Гнеем Помпеем, которые некогда были союзниками в политической борьбе с сенатом, а теперь превратились в непримиримых соперников. Цезарь одержал победу в этой битве и на несколько лет стал единоличным правителем римского государства. В период правления Цезаря (он получил звание диктатора) власть сената была ослаблена. Хотя при Цезаре продолжали созываться народные собрания и выбираться должностные лица, диктатор контролировал их деятельность; в частности, он получил право «рекомендовать народу» часть кандидатов на выборные должности, т. е. на деле назначать их. Среди титулов Цезаря имелось и почетное звание «император», которым награждали победоносных полководцев. Усиленно распространялась легенда о происхождении рода Юлиев, к которому принадлежал Цезарь, от самой богини Венеры. Правление Цезаря было недолгим: в 44 г. до н. э. на заседании сената он был убит заговорщиками-сенаторами, стремившимися восстановить республику.

Заговорщики надеялись, что граждане Рима поддержат их, однако народ, к которому обратился с речью один из руководителей заговора, Марк Брут, встретил его

слова гробовым молчанием... У кучки знатных семей, стремившихся вернуть себе полновластное управление государством, не было реальной социальной поддержки. Сколь ни сильны были в Риме традиции республики, сенатская олигархия все меньше и меньше ассоциировалась в сознании граждан с «общественным делом» (а ведь именно это и означают латинские слова res publica — республика).

Во время похорон Цезаря народ бросился громить дома заговорщиков; они спешно выехали из Рима. Снова началась борьба за власть: главными соперниками оказались соратник Цезаря Марк Антоний и внучатый племянник Цезаря молодой Гай Юлий Цезарь Октавиан. Пока сторонники республики были еще сильны, соперники действовали совместно. Они безжалостно уничтожали своих противников, личных недругов или просто людей, показавшихся им подозрительными. Рассказывая об этом времени, греческий писатель Плутарх с горечью восклицал: «Так, обуянные гневом и лютой злобой, они забыли обо всем человеческом или, говоря вернее, доказали, что нет зверя свирепее человека, если к страстям его присоединяется власть».

Организаторы заговора против Цезаря собрали значительную армию в восточных провинциях. Для содержания этой армии вожди республиканцев вынуждены были взыскать подати с некоторых провинций за десять лет вперед; те города, которые отказались выполнить их требования, подвергались суровому наказанию, иногда полному разрушению (как, например, малоазийский город Ксанф). В одном из городов они разграбили храмы и казнили представителей местной знати, в другом, где сопротивление оказали народные массы, обрушили репрессии на низы населения. Действия республиканцев в восточных провинциях были типичны для римских полководцев, рассматривавших провинции только как объект грабежа. Их действия — яркий пример несостоятельности прежней системы правления, которая не могла вызвать ничего, кроме ненависти среди провинциалов. Антоний и Октавиан выступили с войском против армии республиканцев.

Республиканцы были разбиты в 42 г. до н. э. в битве при Филиппах (на Балканском полуострове). Победы над политическими противниками только обострили противоречия между претендентами на верховную власть. Положение особенно осложнилось, когда Марк Антоний же-

нился на египетской царице Клеопатре, стал жить в Александрии и вести себя наподобие восточного монарха (даже провозгласил себя божеством — новым Дионисом). Земли в восточных провинциях Антоний раздавал своим друзьям, Клеопатре и ее детям, как если бы эти земли были его личной собственностью. Октавиан воспользовался этим и заставил сенат объявить войну Клеопатре (а следовательно, и Антонию). В 31 г. до н. э. в морском сражении при мысе Акций флот Антония потерпел поражение. Антоний, а затем и Клеопатра покончили жизнь самоубийством. Египет был занят войсками Октавиана, а сам он оказался единоличным правителем римского государства. Кончился столетний период гражданских войн, стоивший многих тысяч жизней всем слоям населения; провинции, особенно восточные, были разорены, многие города разрушены.

В отличие от Цезаря Октавиан отказался от звания диктатора, он торжественно объявил о восстановлении республики. Благодарный сенат поднес ему почетное прозвище Август (священный, высокий — эпитет, который применялся к божествам). Затем ему было присвоено звание «отца отечества». Наименование «император» стало его постоянным титулом. Он получил почетное право первым выступать в сенате (стал принцепсом сената). Все эти звания придавали Октавиану Августу особый авторитет в глазах римлян, но формально не противостояли республиканским традициям. Сам Август в перечислении своих деяний в торжественной надписи (она найдена на месте древнего города Анкир — совр. Анкара) так характеризует «восстановление республики»: «...после того, как я потушил гражданские войны, пользуясь по всеобщему согласию высшей властью, я передал государство из своей власти в распоряжение сената и народа. За эту мою заслугу постановлением сената я был назван Августом, двери моего дома публично были украшены лаврами... и в курии Юлия (помещении для заседаний сената) был поставлен золотой щит, подаренный мне, как об этом гласит надпись на нем, сенатом и римским народом за доблесть, милосердие, справедливость и благочестие. После этого я превосходил всех своим авторитетом, власти же у меня было не более, чем у тех, кто были моими коллегами по магистратуре». Итак, Август пытался убедить население империи, прежде всего римских граждан, что он всего лишь первый гражданин, выделенный народом за свои доблести и милосердие.

В своей провинциальной политике Август также оказывал известную поддержку местным самоуправляющимся организациям, прежде всего полисам: так, он приказал вернуть разграбленное и незаконно присвоенное во время гражданских войн общественное имущество ряду провинциальных городов. Сбор налогов с населения провинций был передан местным самоуправляющимся общинам и городам, которые стали центрами налоговых округов. Но в то же время Август пытался сохранить исключительное положение римлян, крайне скупо раздавая права гражданства выходцам из провинций. В античном мире традиции полиса — гражданской общины были слишком сильны, чтобы ими можно было пренебречь. Идея открытой монархии была неприемлема для римлян, привыкших считать себя равноправными согражданами. Поэтому Август пытался не только показать себя хранителем старых традиций, но и включить некоторые из этих традиций в оформление новой системы власти (как, например, традиционное уважение к главе семьи). Но власть при этом была действительно новой. Фактически император управлял единолично прежде всего благодаря опоре на армию. Август обладал пожизненными полномочиями командующего: гарнизоны, стоявшие в провинциях, были ему подчинены; мало того, наиболее важные в стратегическом отношении провинции находились в его непосредственном управлении. В Риме при Августе были расквартированы особые военные контингенты, преторианская гвардия, игравшая роль личной охраны Августа и его полиции. В провинциях появились специальные чиновники, находившиеся на императорской службе,— прокураторы, которые проводили в жизнь распоряжения императора. Прокураторы назначались из незнатных, всецело преданных ему людей, чье благополучие полностью зависело от расположения императора. Таким образом, за фасадом республики складывался не всегда заметный, но действенный аппарат личной власти императора. Но Август был связан и с республиканскими должностями: он неоднократно избирался консулом, обладал пожизненной трибунской властью. Последнее было очень важно: народные трибуны играли большую роль в политической жизни республики. Обладая трибунскими полномочиями, Август как бы становился представителем римского плебса, продолжателем древних народных традиций. В то же время эти полномочия включали право «вето» — право налагать

запрет («вето» по-латыни означает «запрещаю») на постановления и предложения всех должностных лиц. Как и Цезарь, Август имел право рекомендовать кандидатов на выборные должности. Все это позволяло ему держать под своим контролем деятельность республиканских органов управления.

Но Август не мог, да, по всей вероятности, и не хотел ликвидировать республиканские институты: он опирался на традиции, а не противостоял им. Не только в сознании самих римлян, но и в сознании покоренных народов Рим не мыслился без сената, без консулов, без граждан, гордых своей принадлежностью именно к римской общине; такой Рим диктовал свои условия побежденным, и такого Рима они боялись. Ликвидация республики означала бы не только разрыв с прошлым, но и растворение римлян в массе населения империи, превращение их в таких же подданных, какими были сирийцы и египтяне (в конце концов так и произошло, но для этого империи нужно было пройти столетний путь развития).

При сохранении всех республиканских форм Август фактически обладал неограниченной властью. По существу, в Риме была создана особая форма монархической власти, опирающаяся на военную силу,— империя, но империя, прикрытая одеждами республики, без которых она пока еще существовать не могла. Эта двойственность, внутренняя противоречивость новой формы правления проявлялась во всем, вплоть до объяснения привычек императора. Так, Август опасался участи своего приемного отца Юлия Цезаря; когда он производил чистку сената, он имел под одеждой панцирь и меч; никто из сенаторов не мог подойти к нему иначе, как в одиночку и предварительно подвергшись обыску. Тот же страх заставлял Августа выезжать из Рима и въезжать в него только ночью, хотя официальное объяснение заключалось в том, что он якобы стремится избежать народных проводов и встреч.

Сосредоточение власти в руках одного человека воспринималось как следствие покровительства богов, которые якобы обеспечили своему любимцу счастье и удачу. На основе этих представлений возник культ императора, который впоследствии становится официальным культом во всей державе.

Много суеверных рассказов и легенд породила судьба Юлия Цезаря. После его смерти появились рассказы

о таинственных знамениях, предшествовавших убийству: кто-то якобы видел вспышки света на небе, кто-то — опускавшихся на форум одиноких птиц и даже «огненных людей». Октавиан предложил объявить покойного Цезаря божеством, и сенат определил почести, которые должны были воздаваться «божественному Юлию». Была воздвигнута колонна в его честь, у подножия которой приносили жертвы, давали обеты, клялись именем Цезаря. Поскольку Август был в свое время усыновлен Цезарем, он становился сыном бога. Начинают распространяться легенды о божественном происхождении самого Октавиана. Так, говорили, что его мать Атия еще до его рождения пришла для богослужения в храм Аполлона и осталась там ночевать в своих носилках и там к ней внезапно скользнул змей. Это был Аполлон; девять месяцев спустя Атия родила будущего императора,— он, таким образом, оказывался сыном Аполлона.

Обожествление Августа началось в восточных провинциях, где были сильны традиции религиозного почитания царей. В первые годы после победы при Акции преисполненные надежд на прекращение насилий и грабежей жители этих провинций посвящали Августу восторженные надписи и ставили святилища (первые святилища Августу были воздвигнуты, разумеется с его разрешения, в 27 г. до н. э. в двух городах Малой Азии). В надписи из города Приены, относящейся к 9 г. до н. э., Август прямо назван богом; день его рождения был, по словам надписи, началом «благовестий» (в греческом тексте — хочу обратить на это внимание — употреблено слово «евангелие», которым впоследствии христиане будут обозначать свою «благую весть» о новом вероучении). Для римлян, не привыкших к обожествлению живых людей, культу Августа была придана форма культа его гения, в котором были использованы древние римские представления о существовании у каждого человека личных гениев-хранителей. Культу гения Августа пытались придать мистический характер, гений представлялся не просто хранителем императора, а некоей высшей силой, вдохновляющей все его поступки и решения. Гению императора воздвигались святилища, появилось особое жречество, обслуживавшее этот культ. По всей империи устанавливались статуи Августа; его облик в этих изображениях был идеализирован: в жизни он был болезненным и тщедушным, а его изображали сильным, прекрасным, статным.

При преемниках Августа культ императора постепенно распространился по всему государству. Стало обязательным поклонение статуям императора, день рождения императора отмечался по всей империи как официальный праздник. Даже во время праздников в честь других божеств в процессиях несли изображение императора. Именно обожествление императоров становилось основной формой идеологического обоснования их власти.

После смерти Августа противоречивость созданной им формы правления выявилась с особой остротой, прежде всего потому, что не было выработано законной формы передачи власти от одного императора к другому. Власть Августа, как он сам заявлял, заключалась в его личном авторитете: в какой-то мере это отражало действительную популярность Августа, доказавшего свои политические способности в период борьбы за власть. Но последующие правители (императоры династии Юлиев — Клавдиев) становились императорами в результате интриг, убийств, стечения случайных обстоятельств. Открыто монархический принцип прямого наследования не мог быть провозглашен, так как государство по-прежнему считалось республикой, но республика эта все больше и больше становилась фикцией; все решала сила. Сам Август в конце своего правления оказался перед проблемой выбора преемника. Так как его внуки (сыновей у него не было), которых он усыновил, умерли, то он, благодаря интригам своей жены Ливии, усыновил ее сына от первого брака Тиберия; по предложению Августа Тиберий получил трибунские полномочия и право военного командования. Это были очень важные полномочия, но делали ли они его принцепсом, правителем империи? По-видимому, это было неясно ни самому Тиберию, ни сенату, ни народу. Во всяком случае, после смерти Августа полномочия Тиберия были подтверждены сенатом. Тиберий ощущал непрочность своего положения, его личная популярность была весьма невелика; мог появиться человек, опиравшийся на военную силу, и захватить императорскую власть. В течение правления Тиберия ограничиваются функции республиканских органов власти; народные собрания лишаются права выбора должностных лиц: право это передается сенату, но кандидатов фактически выдвигает император.

Опасаясь за свою власть, император прибегает к террору: при Тиберии возобновляется действие старого за-

кона «об оскорблении величия римского народа» (под который раньше подпадали серьезные политические преступления, такие, как самовольное ведение войны полководцем, подстрекательство к мятежу и т. п.). Теперь этот закон применялся, как говорил историк Тацит[1], не только к делам, но и к словам. Так был сослан на пустынный остров наместник провинции Азия, обвиненный в преступлениях против культа Августа и в насмешках над Тиберием. Поэт, сочинивший неуважительные по отношению к Тиберию стихи, был казнен. Против историка Кремуция Корда был возбужден судебный процесс за то, что в своих сочинениях он с похвалой отозвался о личных качествах Брута и Кассия — убийц Юлия Цезаря. Кремуций Корд кончил жизнь самоубийством, не дождаясь приговора. Сенат приказал сжечь его сочинения, но, как пишет Тацит, они уцелели, так как списки были тайно сохранены, а впоследствии обнародованы. «Тем более оснований,— добавляет римский историк,— посмеяться над недомыслием тех, которые, располагая властью в настоящем, рассчитывают, что можно отнять память у будущих поколений». Но Тиберий меньше всего думал о будущих поколениях — он всеми средствами стремился укрепить собственную власть. В конце концов он сам был убит заговорщиками, опасавшимися за свои жизни... Тиберия и трех его преемников называют в научной литературе династией Юлиев — Клавдиев. Ни один из императоров этой династии не умер естественной смертью. Доносы, казни, заговоры, борьба за власть внутри императорской семьи, бесчинства преторианской гвардии сопровождали их правления. Одной из самых странных и зловещих фигур среди Юлиев — Клавдиев был последний из них — Нерон. Нерон приказал убить даже свою мать, претендовавшую на руководство его действиями. По его повелению кончил самоубийством его бывший учитель философ Сенека. Страх перед Нероном был велик. Вот как описывает Тацит настроения в Риме после очередной волны казней: «...и тот, у кого по-

---

[1] Корнелий Тацит — крупнейший римский историк, живший во второй половине I — начале II в. Его перу принадлежит ряд сочинений, в том числе «История», где содержится описание борьбы за власть после гибели императора Нерона (гражданская война 68—69 гг.), и «Анналы», посвященные правлению императоров династии Юлиев — Клавдиев (14—68 гг.). Подробнее о жизни и взглядах Тацита см. в книге: *Кнабе Г. С.* Корнелий Тацит. Время. Жизнь. Книги. М., 1981.

гиб сын или брат, и тот, у кого — родственник или друг, возносили благодарность богам, украшали лавровыми ветвями свои дома, припадали к коленям Нерона, осыпали поцелуями его руку». Как известно, Нерон считал себя великим артистом; участвовал в театральных представлениях, пел, сочинял стихи. На публичные выступления императора необходимо было являться всем гражданам; десятки соглядатаев следили за настроением присутствующих и отмечали малейшие проявления насмешки или недовольства. «По их донесениям,— пишет Тацит,— мелкий люд немедленно осуждали на казни, а знатных впоследствии настигала затаенная на первых порах ненависть принцепса». Эти слова историка показывают, что во времена Нерона репрессии касались не только возможных соперников императора и старой аристократии, но и выходцев из низов, заподозренных в недовольстве действиями Нерона. С именем этого императора связаны и первые массовые казни христиан, обвиненных в поджоге Рима (об этом речь пойдет в последней главе).

В период правления Юлиев — Клавдиев продолжает складываться подчиненный императору бюрократический аппарат, который все более вытесняет выборные органы власти. При предшественнике Нерона императоре Клавдии создаются специальные ведомства: по управлению императорским имуществом, по рассмотрению жалоб, ведомство указов. Прокураторы в провинциях получают судебные полномочия. Императоры раздают права римского гражданства представителям провинциальной знати (прежде всего из романизованных западных провинций) и привлекают их в сенат. Таким образом, постепенно складывалась новая социальная опора империи — провинциальная знать и централизованный бюрократический аппарат управления, зависимый только от императора. Но основные вопросы власти продолжали решаться военной силой. Когда после смерти Нерона в результате ожесточенной борьбы военачальников императором был провозглашен подавлявший восстание в Иудее Тит Флавий Веспасиан, была открыта, по словам Тацита, тайна императорской власти — императором можно стать и вне Рима, т. е. ни народное собрание, ни сенат, ни какие-либо другие органы римской гражданской общины уже не имели реального значения.

Характеризуя Римскую империю I в. н. э., Ф. Энгельс писал: «Материальной опорой правительства было вой-

ско, которое гораздо более походило уже на армию ландскнехтов, чем на старое римское крестьянское войско, а моральной опорой — всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода, что если не тот или другой император, то основанная на военном господстве императорская власть является неотвратимой необходимостью» [1].

Первый век нашей эры был переломным не только в области политических форм. Их изменение, противоречия между внешними формами и реальным содержанием порождало, как и подчеркнул Ф. Энгельс, ощущение безысходности в самых разных слоях населения империи, но прежде всего, конечно, ощущение это было распространено в социальных низах.

ЖИЗНЬ НАРОДНЫХ МАСС В ИТАЛИИ И ПРОВИНЦИЯХ

Гражданские войны не могли не сказаться на хозяйственном положении Италии и провинций. В Италии земледелие приходит в упадок. В I в. н. э. там были распространены крупные имения богатых землевладельцев, в которых сосредоточивались массы рабов. Однако над трудом рабов нужен был тщательный контроль, к рабам применялись и особые меры принуждения, поскольку они не были заинтересованы в результатах своего труда. Организовывали работу рабов в этих огромных хозяйственных комплексах и следили за ее выполнением надсмотрщики, надзор за которыми осуществляли сами владельцы имений. Писатель-агроном I в. н. э. Колумелла выразительно показал невыгодность применения труда рабов в имениях, владельцы которых в них не жили. Он писал: «...рабы... полям приносят величайший вред; они сдают за деньги господский скот на стороне, пасут и рабочий и остальной скот плохо, дурно пашут землю, показывают при посеве гораздо больший против настоящего расход семян... они и сами крадут и от других воров плохо его оберегают. Наконец, при уборке зерна в амбар они неправильно показывают его количество в счетной записи. Таким образом, как управляющий, так и рабы мошенничают, а поле приходит в негодное состояние». Такое положение вынуждало многих землевладельцев дробить свои имения и сдавать их небольшими участка-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 310—311.

ми в аренду крестьянам-колонам, а в дальнейшем на землю стали сажать и рабов.

Ремесленное производство в Италии в I в. н. э. начало, хотя и медленно, оправляться. Раскопки города Помпеи, погибшего при извержении Везувия, доказывают, что там существовали разнообразные мастерские: производились посуда, стеклянные и железные изделия, ткани и т. п. Ремесленные мастерские и лавки встречаются чуть ли не в каждом доме.

Характерной особенностью римского ремесла было объединение ремесленников в коллегии по профессиям. Эти коллегии сложились в Риме очень давно, просуществовали весь республиканский период и особое распространение получили в период Ранней империи. Хотя коллегии объединяли, как правило, людей одной профессии, они мало занимались производственными вопросами; члены коллегий делали взносы на общие нужды, устраивали празднества и обеды, хоронили за счет коллегии своих бедных членов. У каждой коллегии был, как правило, свой бог-покровитель. Коллегии давали возможность «маленьким людям» собираться вместе, чувствовать живую связь друг с другом, хоть иногда поесть досыта. Ремесленники ценили свою принадлежность к коллегии подчас выше, чем принадлежность к римскому государству. В Помпеях сохранилась надпись, перефразирующая первые слова знаменитой поэмы Вергилия «Энеида», где поэт прославляет римские доблести: вместо «Мужа и битвы пою» помпейский ремесленник написал: «Сукновалов пою и сову» (сова — священная птица богини Минервы, которая считалась покровительницей ремесленников).

Не имея возможности воздействовать на политическую жизнь государства, коллегии могли влиять на выборы того или иного лица в органы городского самоуправления. Помпейские стены пестрят своего рода предвыборными плакатами: хлебопеки, например, предлагали в эдилы (городское должностное лицо, в чьи функции входил надзор за порядком, в том числе и в торговле) одного из своих коллег.

Императоры с подозрением относились к деятельности коллегий; некоторые из них запрещали коллегии (Юлий Цезарь, Август, Клавдий). Но коллегии продолжали существовать: слишком сильна была потребность в коллективных формах повседневной жизни и слишком древней была традиция существования коллегий.

Сколь ни были важны коллегии для ремесленного быта Италии, защитить ремесленников от разорения они все же не могли. Мелкое ремесленное производство было неустойчиво, тем более что в Италию ввозилось огромное количество ремесленных изделий из провинций, из стран Востока, конкурировать с которыми италийские ремесленники не могли.

Разоряющиеся крестьяне и ремесленники Италии скапливались в Риме и других крупных городах, ожидая денежных раздач, организации пышных зрелищ, что в конечном счете приводило к росту паразитических тенденций и нетрудовой психологии. Август пытался сократить раздачи хлеба неимущим гражданам (вместо одного раза в месяц раз в четыре месяца), но, опасаясь взрыва недовольства, восстановил прежний порядок. Деклассированные люди, не имевшие средств к существованию, занимались любыми промыслами, бродяжничали и даже — наряду с рабами — становились гладиаторами. Поступая в гладиаторы, свободные люди приносили клятву, что разрешают себя «связывать, сечь, убивать», т. е. фактически они ничем не отличались от рабов.

У разоряющихся людей сознание гражданской солидарности заменяется ненавистью и завистью к богачам, тем более что богачи, особенно выходцы из низов, вольноотпущенники, дорвавшиеся до власти, выставляли свое богатство напоказ. В период республики хвастаться богатством, носить дорогие одежды считалось неприличным, что порождало иллюзорное, но психологически действенное сознание равенства членов римской гражданской общины. Теперь же новая знать закатывала пиры, украшала себя драгоценностями, ела на посуде из драгоценных металлов.

Резкая грань между бедностью и богатством и, напротив, стирание граней между свободным и рабским трудом могли вызывать в отдельных случаях у народных масс Рима сочувствие к рабам, особенно если с этим сочувствием переплеталась стихийная ненависть к власть имущим. Знаменательны в этом отношении события, связанные с убийством префекта Рима Педания Секунда его собственным рабом. В соответствии с существовавшим законом в таком случае все рабы, которые проживали в доме убитого, должны были подвергнуться смертной казни (такими жестокими законами рабовладельцы охраняли свою жизнь). Когда рабов повели на казнь, начались уличные беспорядки. Собравшаяся перед се-

натом толпа требовала освобождения ни в чем не повинных людей. Народ взялся за камни и факелы, угрожая поджогами. Тогда император Нерон вынужден был ввести в действие войска, которые оттеснили толпу, а на всем пути к месту казни были выставлены воинские заслоны. Казнь рабов Педания Секунда вызвала протесты и среди части сенаторов, хотя большинство сенаторов высказалось за казнь всех (а их было четыреста!) рабов префекта Рима. Главный аргумент сторонников казни — обеспечение безопасности. Неважно, что погибнут невинные, в том числе старики и дети. Как говорил один из сторонников этой массовой экзекуции, «примерное наказание, распространенное на многих, заключает в себе долю несправедливости, которая, являясь злом для отдельных лиц, возмещается общественной пользой». Но подобные слова об общественной пользе производили все меньше впечатления на народ, в том числе и на римских граждан, ибо «общественная польза» переставала быть и — что не менее важно — осознаваться общественной, т. е. общегражданской.

Разумеется, попытка освободить рабов Педания Секунда была лишь стихийным возмущением явной несправедливостью, она не означала коренного и всеобщего изменения отношения к рабству; те же люди, которые с камнями в руках требовали помилования рабам, наполняли амфитеатры и с восторгом следили за смертельной схваткой гладиаторов. Но смутное ощущение несправедливости оставалось в душах людей.

В произведениях римских философов I в. н. э. проявляется новое отношение к рабству: они не выступают против рабства как социального института, но призывают изменить отношение к рабам, видеть в них людей. Особенно ясно это было сформулировано у философа-стоика[1] Сенеки. Он писал: «Раб есть человек, равный по натуре другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, которые дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение... Мне скажут: да

[1] Стоицизм — философское учеиие, зародившееся в Греции в IV в. до и. э. Было распростраиеио в Римской империи в I—II вв. Стоики считали, что жизиь людей зависит ие от их воли, а от Судьбы, позиать которую иевозможно. Но во власти человека быть добродетельиым, освободиться от страстей, ие бояться несчастий и смерти. Самыми известиыми римскими стоиками были Сеиека (I в. н. э.), император Марк Аврелий, Эпиктет (II в.).

ведь они рабы. Да. Но вот этот раб обладает свободным духом. А покажите мне, кто не раб в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия!» Правда, единственный практический совет, который дает Сенека,— это более мягкое отношение к рабам и благотворительность: «Мудрец может раздавать деньги даже в стенах своего дома». И все же, хотя Сенека не осуждал рабство, как таковое, его идеи находили отклик у людей, принадлежащих к общественным низам: на стене одного из помещений, где жили помпейские гладиаторы, тщательно выведено полное имя философа — Луций Анней Сенека. Читал ли когда-нибудь гладиатор, написавший это имя, сочинения Сенеки или просто слышал об его взглядах, нам не дано узнать, но оно несомненно служило утешением рабу или бедняку, подавшемуся в гладиаторы, но тяготившемуся своим положением.

Правда, представители господствующих слоев римского общества не слишком охотно следовали советам Сенеки. Смягчение в положении рабов, которое начинается в период Ранней империи в связи с общими экономическими переменами в организации хозяйства, было медленным и не воспринималось ими как реальное улучшение. Ощущение безысходности было господствующим. Тот же Сенека пишет, что многие рабы кончают жизнь самоубийством: бросаются с крыш или пронзают себя железом. Рабыни убивали своих новорожденных детей. Впрочем, эти явления были характерны не только для рабов, бедняки также кончали самоубийством и всеми способами старались воспрепятствовать увеличению числа детей в семье (вплоть до их убийства и подкидывания).

Жизнь в провинциях в I в. н. э. была не менее сложной и противоречивой, чем жизнь в Италии. Я остановлюсь главным образом на характеристике восточных провинций, где раньше, чем на западе, появились христианские общины. В I в. н. э. провинциалы медленно приходили в себя после бесчисленных грабежей, разрушений, которыми сопровождались гражданские войны (особенно пострадали малоазийские провинции). Города постепенно начинают отстраиваться, устанавливается определенный порядок взимания налогов, посланные императором доверенные лица следят за всей внутренней жизнью провинций. Однако отношение греческих городов к императорской власти в I в. колебалось в значительных

пределах: от невыполнения распоряжений (на открытые выступления мало кто решался) до унизительного раболепствования. Примером первого может служить город Кизик, жители которого не пожелали достроить храм Августу и были за это наказаны Тиберием; примером второго — город Стратоникея, который поставил специальную надпись, рассказывающую, что оракул главного городского святилища давал прорицания «о вечной власти господ римлян». Эти колебания были связаны с противоречивостью положения греческих самоуправляющихся городов в системе империи, с расхождением между формой и реальным политическим содержанием, которое проявлялось в провинциях не менее остро, чем в самом Риме. Формально императоры признавали самоуправление многих городов: письма, адресованные им, начинались вполне уважительной формулой: «Император Цезарь, божественного Юлия сын... архонтам, совету, народу священного и неприкосновенного полиса рососцев» — таково начало письма императора Августа жителям г. Pococa; подобная же формула употреблена и в письме Клавдия жителям Иерусалима. Но за этими формулами, как бы признающими права народа и выборных органов, скрывается жесткий приказ, даже если он облекается в форму «совета» («вы бы хорошо поступили, если бы приняли постановление»...); правда, в наиболее важных случаях указывается прямо «император постановил».

Греческие полисы продолжали издавать различные постановления, но подавляющее большинство дошедших до нас декретов очень мало информативны, хотя, как правило, весьма многословны. Главным образом это почетные декреты в честь богатых благодетелей, членов императорской администрации, надписи, выражающие верноподданнические чувства по отношению к императору. Всякое сколько-нибудь важное решение согласовывалось с римской администрацией (вплоть до вопроса о строительстве общественных бань или переноса храма из одного места в другое).

Естественно, что в таких условиях самоуправление постепенно теряло свой смысл; участие в нем превращалось в способ выдвинуться и выслужиться перед центральной властью. С I в. н. э. главные должностные лица (архонты, члены городского совета — буле) выбирались из определенного круга семей, которые договаривались между собой и выставляли одного кандидата на каждую

должность. Таким образом, народ на деле был отстранен от выборов.

Городские власти боялись стихийных сборищ народных масс, чем бы они ни были вызваны; так, например, в Деяниях апостолов (19:23) рассказывается об одном эпизоде, связанном с пребыванием апостола Павла в Эфесе (эпизод этот вряд ли мог быть выдуман авторами Деяний, настолько он соответствует общему духу эпохи): ремесленники, серебряных дел мастера, изготовлявшие в качестве сувениров маленькие модели храма Артемиды Эфесской, были возмущены выступлениями христианских проповедников против богини; они собрались в театре (по-видимому, к ним присоединились и просто любопытствующие) и начали выкрикивать обвинения против этих проповедников и хвалу Артемиде. Городские власти были напуганы не христианами, а сборищем толпы; один из представителей городского управления убеждал недовольных ремесленников действовать законным порядком (обратиться в суд или к наместнику провинции — проконсулу) и разойтись, «ибо мы находимся в опасности — за происшедшее ныне быть обвиненными в возмущении, так как нет никакой причины, которою мы могли бы оправдать такое сборище. Сказав это, он распустил собрание» (19:40).

Итак, и в провинциальных городах основные массы населения — не только рабы или чужаки, как это было в полисах классической Греции, но и люди, считавшиеся гражданами данного города,— были, по существу, отстранены от управления.

Хотя формально каждый город имел свое гражданство (были афиняне, коринфяне, александрийцы и т. д.), но приобрести это гражданство было достаточно просто; многие люди, главным образом богатые, могли быть гражданами нескольких городов; в одной из эпиграмм I в. высмеивается легкость, с которой можно стать гражданином некогда прославленных Афин за ничтожную взятку: «Только угля десять мер принеси, и получишь гражданство. А приведешь и свинью — будешь ты сам Триптолем» (легендарный афинский герой). Все это способствовало реальному сближению людей разной национальности и разного правового положения. Включение различных областей в единую державу также приводило к смешению населения. Для I в. н. э. характерна необычная мобильность населения, особенно городского: люди переселялись из города в город в поисках лучшего

существования. Надгробные и посвятительные надписи дают нам много примеров таких переселений: иногда переселялись целыми семьями и оседали в новом месте надолго; люди одной народности составляли объединения — землячества (в разных городах Малой Азии и Египта известны, например, землячества иудеев). Иногда переходили из города в город. На дорогах империи можно было встретить разных людей, идущих пешком то в одном, то в другом направлении: ремесленники, площадные актеры, прорицатели и бродячие нищие философы, которых особенно много появилось в начале империи. Но перемещались не только бедняки. Римские солдаты и императорские чиновники отправлялись в провинции, а местная знать ездила на поклон к императорам, купцы разъезжали по всей империи.

Еще больше способствовали сближению различных групп населения (прежде всего трудящихся масс) экономические процессы, которые происходили в провинциях. В восточных провинциях — Малой Азии, Сирии, Египте — в сельском хозяйстве преимущественно работали крестьяне-общинники, жившие на императорской, частной и городской земле. Община уплачивала подати императору, городу или частному землевладельцу (в I в. среди таких землевладельцев было много переселившихся римлян). Хотя существование общинной организации в известной мере сдерживало процесс разорения крестьян (столь интенсивно проходивший в Италии), но выплата податей деньгами не могла не приводить к имущественному расслоению; часть крестьян бросала свои общины и уходила в города или становилась арендаторами у крупных землевладельцев.

Общинники разорялись не только из-за уплаты денежных налогов, но и в результате злоупотреблений чиновников, особенно на государственной земле. В постановлении наместника Египта второй половины I в. н. э. говорится о жалобах земледельцев на незаконно введенные новые налоги, на незаконное заключение в долговые тюрьмы, на обогащение сборщиков налогов... В I в. центральная власть боролась с этими злоупотреблениями, но, как показывает дальнейшая история империи, при малейшем ослаблении центральной власти злоупотребления аппарата управления возобновлялись с новой силой.

В деревнях на императорских и частных землях были и рабы. Некоторые из них получали от господина участок земли и работали на нем, другие вместе с вольноот-

пущенниками составляли аппарат управления имениями. Использование неполноправных людей в качестве управителей и надсмотрщиков было характерной чертой организации хозяйств в древности; свободные люди считали для себя недостойным работать по найму у частных лиц, особенно если эта работа заключалась в надзоре за другими. Таким образом, рабы подчас фактически занимали положение выше свободных общинников, что также не могло не сказываться на изменении представлений о правовых различиях.

Городское население восточных провинций, как уже говорилось, было достаточно пестрым и по этническому и по социальному составу. Труд рабов использовался в рудниках и каменоломнях — это была самая трудная работа. Господа отправляли туда в качестве наказания непокорных рабов, государственные власти — повстанцев и людей, виновных в самых тяжких преступлениях. Большое количество рабов находилось в домах богатых людей в качестве слуг; обилие рабской прислуги было своего рода внешним показателем богатства. Отношение к рабам мало чем отличалось здесь от отношения к рабам в других частях империи. Правда, и в восточных провинциях появлялись люди, ощущавшие необходимость смягчить — хотя бы на уровне личного отношения — участь рабов. Так, в городе Сидоне (I в. н. э.) сохранилось надгробие, поставленное господину его рабами: «Гай Юлий Амфион, добрый и нетягостный господин, прощай!» Но подобные надписи уникальны, да и сам факт, что рабы поставили своему господину в заслугу «нетягостность», говорит о том, что это была редкая добродетель.

Среди рабов, находившихся в доме господина, были и так называемые «вскормленники» — люди, выросшие в этом доме. Среди них могли быть не только дети рабов, но и подкидыши неизвестного происхождения, а также дети, добровольно переданные родителями (как правило, конечно, свободными бедняками) на «вскормление». Положение их несколько отличалось от положения обычных рабов, хотя тоже зависело прежде всего от отношения к ним господина. Для римских властей, привыкших к четким правовым делениям, положение «вскормленников» представляло определенную проблему. Количество их в ряде восточных провинций к началу II в. н. э. настолько возросло, что император Траян издал специальное распоряжение, чтобы «вскормленников» свободного происхождения не причислять к рабам. Это распоряжение

мало повлияло на фактическое положение «вскормленников», но споры, кем их считать, рабами или свободными, не могли не повлиять в той или иной степени на стирание различий между рабством и свободой.

Рабы в городе работали в ремесленных мастерских, однако большую роль в ремесле играл труд свободных. Разоряющиеся крестьяне из сельских местностей, ремесленники, переезжающие из города в город, постоянно пополняли состав свободных работников, особенно в крупных городах. Начиная с I в. н. э. под влиянием знакомства с римскими профессиональными коллегиями и в городах восточных провинций появляются объединения ремесленников по профессиям (в них входило не более нескольких десятков человек). Некоторые союзы объединяли людей одной профессии, живших поблизости (например, союз людей, живших на улице кожевников в г. Апамее в Малой Азии; или мелкие лавочники, торговавшие в одном месте — Севилиивом портике в Эфесе). Наконец, были просто союзы соседей, например «живущие в акрополе» в Пергаме. Каждый союз имел свое божество — покровителя; основное внимание союзы обращали на организацию культовых празднеств и дружеских пирушек, которые устраивались на общий счет.

Профессиональные коллегии, как и многочисленные чисто религиозные союзы, были, как правило, союзами внутри отдельных городов. В I в. н. э. межгородских или общепровинциальных союзов было очень мало. Известно, что существовали объединения ремесленников провинции Азия (эта провинция охватывала западные районы Малой Азии), союз греческих актеров, посвященный богу Дионису, который включал артистов из разных областей, но в целом такие союзы еще не получили распространения. Идея общности вне принадлежности к сельской или городской общине, возможно, и ощущалась отдельными людьми, но не стала еще фактором массового сознания.

Профессиональные и религиозные объединения «маленьких людей» удовлетворяли потребности своих членов в неформальном общении, создавали ощущение социального равенства внутри союза, ощущение, которое было особенно важно в условиях появления сословных делений внутри гражданского сообщества греческих городов, в частности выделения сословия людей, из которых выбирались должностные лица.

И римские власти и местная знать относилась к ре-

месленным коллегиям в I в. весьма настороженно, а порой и резко отрицательно. В конце I в. в одном из малоазийских городов были запрещены собрания ремесленных союзов. Многие писатели и ораторы высказывались против подобных корпораций. Так, малоазийский богач и оратор Дион Хрисостом, близкий многим императорам, с возмущением говорил об изготовителях льна в городе Тарсе (городе, из которого, согласно христианской традиции, происходил апостол Павел), что они хоть и граждане, но противопоставляют себя остальным гражданам и многие считают их источником беспорядков. Ненависть Диона к городским низам неудивительна: во время нехватки хлеба беднота подняла голодный бунт и, обвинив его в утайке зерна, разгромила его дом.

В городах восточных провинций, как и в Италии, различие между огромными богатствами отдельных людей и бедностью многих бросалось в глаза. Богатые люди устраивали на свой счет празднества и раздачи, удостаиваясь за это почетного звания «благодетеля». Так, сохранился рассказ об антиохийце Сосибии (I в. н. э.), который завещал своему родному городу большую сумму денег, для того, чтобы в течение пяти лет в городе справлялись празднества, включавшие театральные представления и различные спортивные состязания. Многие из подобных «благодетелей» тратили большие деньги на устройства празднеств в честь императоров. Например, когда в малоазийском городе Кибире по случаю переименования его в Кесарию были установлены игры в честь императора Тиберия, средства на организацию их дал жрец императорского культа. Жрица местного храма богини Гекаты в городе Стратоникее в первый день месяца, который назывался «императорским днем» и считался посвященным императору, совершала денежные раздачи гражданам города. Действия этих людей, в честь которых город ставил почетные надписи на главных площадях, не только приносили пользу городу, но и способствовали, без сомнения, личному возвышению богатых провинциалов, получению ими прав римского гражданства, выдвижению их в состав провинциальной администрации.

Среди богатых людей, выделявшихся в провинции, особое положение занимали и особую ненависть вызывали императорские вольноотпущенники, перед которыми трепетали не только бедные, но и богатые провинциалы. В I в. н. э. многие из этих людей составили себе

состояние на доносах. Пользуясь безнаказанностью, они совершали и прямые уголовные преступления. Характерна в этом отношении история императорского вольноотпущенника, действовавшего в I в. в малоазийском городе Прусе, Флавия Архиппа. Архипп получил за счет средств императора Домициана земельные владения. Граждане Прусы, напуганные действиями доносчика, ставили ему почетные статуи как благодетелю города. Но и этого Архиппу показалось мало, он совершил подлог, был уличен в нем, и наместник провинции приговорил его к работе в рудниках. Однако он избежал наказания, подав прошение императору, продолжал жить в городе и даже получать от города новые почести. В Египте в I в. доносчиков было так много, что наместник издал постановление об ответственности доносчиков за ложные доносы (правда, только после третьего недоказанного обвинения). От доносчиков, особенно если они пользовались милостью императоров, страдали не только беднейшие, но и зажиточные люди (за исключением тех, кто сам служил императору), и это усиливало чувство общественной неустойчивости, которое было характерно для достаточно широких слоев населения провинций.

Итак, можно сказать, что в первые сто лет существования империи менялась традиционно сложившаяся система социальных различий. Свободные вынуждены были заниматься в поисках пропитания трудом, которым раньше преимущественно занимались рабы, а некоторые рабы и вольноотпущенники оказывались выше свободных граждан. Вместе могли жить и работать люди разных народностей (особенно типичным это было для рабов). Между бедными и богатыми гражданами одного города пропасть была больше, чем между людьми, происходившими из различных городов и областей.

Однако — и это важно представлять себе для правильного понимания положения первых христианских общин — все эти изменения, хотя и проявлялись в действиях отдельных людей и социальных групп, не стали еще ясно осознанным компонентом общественного сознания масс. Те, кто громил дома богачей во время голодных бунтов, когда обстановка менялась, ходили смотреть игры, устроенные на средства этих же богачей, и принимали участие в их чествовании. Члены ремесленных и религиозных союзов, которые сидели на своих дружеских пирушках подчас рядом с входившими в этот

союз рабами, толпились у входов в амфитеатры, чтобы посмотреть, как рабы-гладиаторы убивают там друг друга на потеху публики (а римляне уже в I в. начали строить по всем провинциям амфитеатры для гладиаторских игр и боев со зверями — и эти зрелища даже в древних центрах греческой культуры начали постепенно вытеснять театральные представления). Стирание племенных различий не мешало вдруг вспыхивать в городах острой вражде на их основе, когда во всех бедах начинали обвинять не реальных их виновников, а чужаков, примером чего могут служить столкновения между греками Александрии и жившими там иудеями при императоре Клавдии, который издал специальное постановление, угрожавшее иудеям репрессиями. Ощущение неустойчивости, распада старых традиционных связей сосуществовало с местным «патриотизмом», проявления которого казались нелепыми даже многим современникам. Каждый город стремился чем-то выдвинуться перед другим, получить право на почетное звание «первого города провинции», право первым принимать наместника по прибытии его в провинцию. Город Смирна, например, не добившись права именовать себя первым городом провинции, стал называть себя «первым городом по величине и красоте». Эти претензии вызывали насмешки римлян, против них выступали местные общественные деятели, но споры продолжались. Пышные титулы как бы заменяли утраченное подлинное значение того или иного города, имитировали «независимость» общественной жизни в провинции.

Все явления, описанные выше, были характерны для большинства провинций империи. Особая ситуация сложилась в Палестине, но о ней будет рассказано в связи с появлением первых христиан.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

В древних обществах, где изменения происходили медленно, где социальное положение человека было, как правило, определено со дня рождения, а его действия, помимо личной воли, диктовались системой связей с другими людьми (сородичами, сообщинниками, а также людьми, стоящими выше или ниже его на социальной лестнице), люди полагались на извечную «заданность» миропорядка, на свое место в коллективе, унаследованное от предков. Когда же традиционные связи начинают

разрушаться, когда теряется уверенность в завтрашнем дне, когда судьбы людей начинают зависеть от прихоти полководцев или правителей, человек ощущает себя обособленным, затерянным в непонятном ему и враждебном мире. В этих условиях для него выдвигаются на первый план вопросы о смысле жизни, о причинах удач и неудач, о справедливости или несправедливости всего миропорядка, о способах спасения, избавления от страданий, от смерти. Многие философские школы пытались найти ответы на эти мучительные вопросы. Одни философы утверждали, что человек свободен в выборе жизненного пути и что выбор этот должен состоять в отказе от активной деятельности. Другие (к ним принадлежали стоики) учили, что судьба человека предопределена, поэтому не нужно стремиться к материальным благам, а добросовестно, в соответствии с велениями разума, выполнять то, что он считает нравственным и добродетельным. В I в. в Римской империи распространилось учение киников (тоже зародившееся в Греции). Киники были бродячими философами, проповедовавшими отказ от всех материальных благ. Многие киники выступали не только против монархической формы правления, но и против государства как такового. Киники отрицали традиционные верования, высмеивая суеверия, гадания и т. п. (впоследствии христиане использовали эту критику в своих нападках на языческую религию). Этика киников, их проповедь бедности оказали существенное влияние на зарождающееся христианство. Но философия I в. не могла предложить путь к спасению, который был бы доступным, понятным и обнадеживающим. Гораздо более важную роль в социально-психологической ситуации первых веков нашей эры играли религиозные верования, прежде всего вера в могущественных и милосердных богов, которые могли бы спасти своих почитателей. Но какими должны быть эти боги-спасители, вера в которых удовлетворила бы религиозные чувства широких слоев населения империи? Культ императора, о котором уже говорилось, не мог удовлетворить эти чувства. Если сразу после победы Августа установление долгожданного мира могло вызвать полуискреннее, полульстивое поклонение ему как спасителю и благодетелю (особенно в восточной части империи, где почитание монархов было традиционным), то последующие императоры, пришедшие к власти благодаря убийствам, интригам, дворцовым переворотам, не могли внушить сколь-

ко-нибудь глубокого почитания или любви. Официализация культа императора, требование обязательного поклонения статуям императоров (такое поклонение носило не столько религиозный характер, сколько являлось чисто политической проверкой благонадежности) не способствовали действительному, неформальному распространению этого культа. До нас дошло очень большое количество надписей-посвящений различным божествам, но посвящения частных лиц богам-императорам сравнительно редки: эти посвящения делали или должностные лица, или жрецы императорского культа, или ветераны римской армии. Люди, не связанные с государственным аппаратом, обычно обращались к богу-императору наряду с другим божеством или вообще не упоминали императора в своих посвящениях.

В I в. до н. э. в городах Греции, Италии, Малой Азии авторитет древних античных божеств падал, происходил кризис полисной религии. Как писал английский историк В. Тарн, «много причин содействовало решению судьбы олимпийцев. Они принадлежали городу-государству и падали вместе с ним: философия убила их в глазах образованных, а индивидуализм — в глазах простых людей»[1]. Античные божества не были ни добры, ни милосердны, ни всемогущи. Греческие мифы изобилуют историями борьбы богов, проявлениями их жестокости и мести. Хотя в греческих городах продолжали строиться храмы и воздвигались многочисленные статуи богам-покровителям города, Зевсу или Афине, однако это все больше и больше превращалось в декорацию. Сцены из греческих мифов по-прежнему изображались, например, на многочисленных саркофагах, но это было просто своего рода украшение, дань традиции. То же происходило и на территории ближневосточных стран, где после завоеваний Александра Македонского распространились греческие верования и греческая культура. В первые века нашей эры в Сирии, Финикии, Северной Аравии здания украшались рельефами и мозаиками с изображением греческих богов и сцен из мифов, но свои молитвы жители этих провинций, как показывают многочисленные надписи, обращали к другим богам: греческая мифология не имела для них религиозного смысла.

Кризис античной религии сказывался и в появлении в городах официальных культов органов власти. Так, до

[1] *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949, с. 306.

нас дошли упоминания о постановке статуй и рельефов обожествленному Демосу (народу), Совету, Римскому сенату. Сохранилось даже изображение Демоса из одного малоазийского города: это немолодой мужчина с бородой, напоминающий скорее философа, чем персонифицированного гражданина. Ничего героического и тем более божественного в его облике нет. Характерно, что под изображениями Демоса, как и других абстрактных божеств, стоит подпись, кто именно изображен. Это и понятно. Ведь для народных масс все эти символические фигуры были чужды и вряд ли могли внушить религиозное чувство представителям реального демоса. В качестве божеств почитались и персонифицированные Честь, Добродетель, Мудрость... Им тоже ставились статуи. Однако существование подобных божеств не могло удовлетворить потребность общества в этических ценностях.

Не способна была удовлетворить религиозные запросы эпохи и традиционная римская религия. Древние римские божества были безлики, они не изображались в виде людей и «не общались» с ними. Некоторые божества представляли собой абстрактные понятия: Верность, Справедливость (появление подобных персонифицированных обожествленных понятий в греческих городах произошло, вероятно, под влиянием римлян). В ходе истории римская религия испытала на себе влияние многих религий, но больше всего этрусской и греческой. С течением времени римские боги были отождествлены с греческими (Юпитер — Зевс, Юнона — Гера, Минерва — Афина, Венера — Афродита и т. п.) и в значительной мере была воспринята римлянами греческая мифология.

Кроме основных божеств римляне почитали множество божков и духов, которые управляли якобы каждым шагом, каждым действием человека. Впоследствии христианский писатель Августин, издеваясь над языческими верованиями римлян, писал: «Каждый в своем доме имеет одного привратника, и это, в общем, достаточно, так как он человек. Но они (т. е. римляне) поместили здесь сразу трех богов: створки отдали под опеку Форкула, петли — богине Кардеа, а порог — богу Лименту. По-видимому, этот Форкул не умел одновременно стеречь и петли, и порог».

Подобные верования вряд ли могли найти широкий отклик за пределами собственно римской гражданской

общины. Но и среди римлян на рубеже нашей эры вера в могущество отечественных богов была подорвана. Историк Тит Ливий писал, что люди его времени отрицают вмешательство богов в их жизнь. Строго говоря, это было не всей правдой. Они отрицали вмешательство традиционных римских богов. Наряду с упадком собственно римских верований распространялось почитание различных чужеземных богов (например, египетской Исиды). Во время правления Тиберия из Рима были высланы почитатели «египетских и иудейских священнодействий», четыре тысячи из них, по словам Тацита, отправлены на остров Сардинию. Приведенная цифра показывает (даже если она не совсем точна), что подобных почитателей было немало. Но преследования не могли остановить проникновения восточных верований.

Большое распространение в Италии, как, впрочем, и во всей империи, получили колдовство, связанное с поклонением подземным богам (особенно Гекате), магия, вера в предсказания. Археологи находят большое количество табличек с заклятиями и проклятиями. Колдовство всегда существовало и всегда осуждалось в древних обществах (еще в сборнике законов древневавилонского царя Хаммурапи имеется статья, направленная против чародейства), поскольку колдун как бы ставил себя вне норм общины и государства. Но в начале нашей эры вера в силу магии, в предсказания становится массовой. При этом характерно, что верили не в традиционные, совершаемые официальными жрецами гадания, которые издавна практиковались в Риме (гадания по внутренностям животных, по полету птиц и т. п.), а в предсказания чужеземных астрологов, звездочетов. К их услугам прибегали даже императоры.

Место античных божеств в верованиях жителей империи стали занимать древние восточные умирающие и воскресающие божества, такие, как египетский Осирис или фригийский Аттис. Создаются религиозные союзы почитателей Исиды и Сераписа (божества, в котором слились черты ряда греческих и египетских божеств, в том числе Осириса). Почитатели этих божеств верили, что путем особых обрядовых действий — мистерий, во время которых представлялись сцены смерти и воскресения бога, они сами становились сопричастны богу и обретали бессмертие. Так, во время празднеств в честь Аттиса жрец провозглашал: «Утешьтесь, благочестивые, подобно тому, как спасен бог, спасетесь и вы...» Еще в

I в. до н. э. в Малой Азии появляются общины почитателей иранского бога солнца Митры, который выступал в верованиях рубежа нашей эры борцом против сил зла, богом-спасителем. Среди митраистов преобладали низы населения. Доступ в общины митраистов был затруднен: туда принимались только мужчины, прошедшие различные физические испытания. Из греческих божеств особо почитался древний бог виноградарства Дионис, чей культ на рубеже нашей эры претерпел существенные изменения,— главным содержанием мифа о Дионисе становится отождествление его с Загреем, сыном Зевса, который был растерзан титанами, но затем воскрешен (заново рожден) Зевсом под именем Диониса. С этим культом были связаны религиозные союзы орфиков (названных так по имени почитаемого ими героя греческих мифов Орфея, который спускался в подземное царство мертвых, чтобы вывести оттуда свою умершую жену Эвридику). Союзы орфиков существовали давно, но именно на рубеже нашей эры они получили распространение, впитав в себя целый ряд восточных обрядов и верований. Орфики считали, что душа человека может достичь мира вечного блаженства и бессмертия, если этот человек будет исполнять заветы орфиков (аскетизм, презрение к плоти) и совершать магические обряды. Орфики устраивали тайные религиозные празднества — мистерии, доступ к которым также был затруднен. Они создали и свою сложную религиозно-философскую систему, в которой объединяли этические требования, мистику, сложную обрядность, связанную с культом Диониса, Аполлона, Орфея. Многие идеи, родившиеся в общинах митраистов или орфиков, оказали затем влияние на христианство, но замкнутость этих общин, сложность их учений не могли привлечь к ним большого числа последователей. Люди жаждали верить не просто во всемогущих богов. Они тянулись к таким богам, которые «слышали» бы их и «понимали». Недаром во всей восточной части империи ставилось огромное количество посвящений богам, которые названы «внемлющими». Этот эпитет применяется к божествам, носящим и греческие и местные имена и даже не имеющим никаких имен (просто: «богу внемлющему»). Образованные греки весьма скептически относились к представлениям о том, что боги слушают и исполняют молитвы людей. Однако стремление к общению с «живыми» богами, которые «слушают» и «отвечают», было слишком сильно в самых

широких слоях населения империи. Оно питалось древними племенными верованиями, особенно в тех областях, где античная культура и образованность не получили достаточного распространения. В первые века нашей эры мы можем наблюдать возрождение этих древних верований, невзирая на все попытки их эллинизации или романизации: время античных религий уже прошло. Яркий пример своеобразия религиозной ситуации дает эпизод, описанный в Деяниях апостолов (христианском сочинении, вошедшем в Новый завет). Там рассказывается, как Павел и Варнава, осуществляя миссионерскую деятельность в Малой Азии, пришли в область Ликаонию (восточная, сравнительно мало эллинизированная область) и начали там — перед воротами маленького городка — проповедовать христианское учение. Местные жители, по-видимому, плохо их понимали (в рассказе отмечено, что жители говорили по-ликаонски), но темперамент странных гостей произвел на них впечатление: они решили, что сами боги явились к ним. Как сказано в Деяниях, Варнаву они приняли за Зевса (т. е. за более важное божество), а Павла — за Гермеса (автор Деяний объясняет это тем, что Павел больше говорил, «начальствовал в слове»,— вероятно, такое поведение больше соответствовало представлению слушателей о вестнике богов, а не об их царе; а, возможно, внешний вид Варнавы был более внушителен). Жрец святилища Зевса, находившегося перед воротами города, хотел совершить в их честь жертвоприношения и даже привел волов и принес венки. Павел и Варнава, поняв, в чем дело, разодрали на себе одежды и начали убеждать народ, что они такие же люди. По-видимому, разубедить ликаонцев им стоило большого труда. Эпизод описан удивительно живо, он, безусловно, воссоздает какое-то реальное событие, происшедшее с христианскими проповедниками. То, что ликаонцы приняли неизвестно откуда явившихся незнакомцев за божества, раскрывает одну из сторон их религиозных верований — веру в возможность появления божества среди людей и непосредственного общения с ним.

Религиозные верования Ранней империи характеризует стремление верить в богов не только «внемлющих», но и справедливых. В посвящениях, обнаруженных в ряде городов и деревень, встречаются эпитеты богов — «чистые и справедливые» (иногда в единственном числе). Для членов некоторых религиозных союзов кроме

требования исполнять определенные обряды и делать жертвоприношения выдвигались и требования морально-этического порядка. Еще в I в. до н. э. в римской провинции Азия в городе Филадельфия был создан религиозный союз, посвященный Зевсу и местной богине-матери. Устав этого союза был выбит на камне для всеобщего ознакомления. В союз могли вступать все — свободные и рабы, мужчины и женщины. Члены союза клялись не замышлять никакого коварства против других людей, не заниматься колдовством, не изготовлять никакого зелья, не применять средств, препятствующих деторождению. За нарушение полагались наказания: публичные покаяния, отлучение от святилища. Верные члены объединения должны получить вознаграждения от богов. В этом объединении проявилось стремление к общечеловеческой общности, к нравственной жизни, противопоставляемой жизни реальной, где господствовали обман, злодеяния, коварство. Интересно отметить, что это объединение выступало против магии, столь распространенной в те времена по всей империи. Правда, это религиозное объединение ничего не обещало верующим. Оно, по существу, не выходило за рамки представлений о возможностях языческих божеств, которые вознаграждают своих приверженцев какими-то земными благами. Вероятно, широкого распространения идеи этого объединения не получили. Но нельзя в то же время не отметить, что Филадельфия была одним из городов, где довольно рано появилась христианская община.

Ощущение родства всех людей проникает и в некоторые официальные городские культы: так, в одной из надписей I в. из малоазийского города Панамары сказано, что участие в священных празднествах могут принимать граждане, переселенцы и «все люди населенного мира».

Однако это ощущение сосуществовало со стремлением жить замкнутыми группами, создавать небольшие союзы, каждый из которых почитал своего бога-покровителя, проводить время друг с другом и помогать прежде всего друг другу. Религиозных союзов в восточных провинциях империи было очень много; объединяли они обычно десяток-другой людей (такой союз назывался фиас или койнон). Союзы, если имели возможность, строили святилище своему богу (или хотя бы посвящали ему статую или небольшой портик), приобретали общее место для погребений. В надписи одного религиозного союза сказано, что в коллективной усыпальнице мо-

гут быть погребены члены союза, их жены, дети и один внук. Эта надпись интересна тем, что семьи также находились под покровительством союза, но родственные связи признавались не дальше старшего внука, а боковые линии не учитывались совсем. Разрушение родственных связей в период империи зашло настолько далеко, что религиозное сообщество заменило эти связи; и после смерти его члены хотели покоиться рядом друг с другом, а не со своими предками, как это полагалось по традиции практически во всех странах древнего мира.

Религиозные и профессиональные союзы заменяли их членам разрушавшуюся общинную и гражданскую общность. Но они не давали надежды на спасение, а скорее способствовали уходу от трудностей жизни. Эти союзы ничего не могли противопоставить политическому и духовному гнету империи. Ни горячая религиозная вера, ни сложные религиозно-философские учения многочисленных фиасов с их таинствами, недоступными для непосвященных, не могли указать людям путь — пусть иллюзорный, фантастический — к спасению. Ф. Энгельс писал: «Где же был выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и впавших в нищету — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо для того, чтобы все они оказались охваченными единым великим революционным движением.

Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии» [1]. Этой религией оказалось христианство.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 483.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

ПОЛОЖЕНИЕ В ПАЛЕСТИНЕ В I В. Н. Э. КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА

При характеристике общего положения Римской империи в I в. н. э. была намеренно обойдена одна из ее областей — Палестина. Поскольку не только отдельные элементы вероучения первых христиан, но и их организация во многом восходят к иудейским сектам, существовавшим в Палестине, обстановку в этой стране следует рассмотреть особо.

В 63 г. до н. э. римский полководец Помпей, только что захвативший Сирию, воспользовался внутренней борьбой в Иудее и ввел туда римские войска. Иерусалим открыл ворота римлянам. Часть населения, не желавшая подчиниться им, захватила Иерусалимский храм и в течение трех месяцев выдерживала осаду. Наконец римлянам удалось ворваться в храм и уничтожить сопротивлявшихся. Иудея вошла в состав Римского государства, она была присоединена к провинции Сирии, но сохранила некоторое самоуправление. В конце I в. до н. э. правителем Иудеи был царь Ирод, вызвавший своей жестокостью всеобщую ненависть. По христианской легенде, Ирод приказал перебить всех младенцев мужского пола, узнав, что в Вифлееме родился ребенок, которому суждено стать царем иудейским. Избиение младенцев — эпизод не исторический, но по приказанию Ирода действительно было уничтожено множество людей, в том числе его жена и три сына. Узнав об этих казнях, римский император Август сказал, что лучше быть «свиньей Ирода, чем его сыном». И тем не менее (а, может быть, именно вследствие жестокости Ирода, которая

внушала его подданным страх и повиновение) Август покровительствовал Ироду. Ирод подчинялся Риму во всех действиях, касающихся внешних сношений, все жители Иудеи должны были приносить присягу на верность не только ему, но и императору Августу. Ирод обложил население огромными налогами, конфисковал землю у своих противников и раздал ее своим родственникам и приближенным.

Важным аспектом политики Ирода было строительство городов, которые получали полисное устройство, т. е. управление по типу греческого, существовавшего в других восточных провинциях. Характерны названия, которые Ирод давал основанным им городам: Кесария (греч. передача слова «Цезарея»), Себестея (по-гречески Себастос — Август). Население этих городов было смешанным, там жили греки, иудеи, сирийцы. Ирод стремился включить свою страну в систему Римской империи не только чисто политически, но и на уровне культуры и быта. Он возводил дворцы, театры, термы (общественные бани, широко распространенные у римлян). В некоторых городах были построены храмы, посвященные Августу. Но при этом Ирод поддерживал иудейскую религию. Он начал грандиозную реставрацию иерусалимского храма Яхве. Наглядным выражением «объединительной» тенденции правления Ирода было использование в архитектуре дворцов, языческих храмов и храма Яхве колонн античного типа с пышной коринфской капителью[1]. Этот тип колонн получил широкое распространение по всему Средиземноморью, он как бы олицетворял единство этого мира под эгидой Рима. В архитектуре жилых домов использовались непосредственно римские образцы. Появлялись многоквартирные дома в несколько этажей (инсулы). Чужеземное влияние проникло в городах и в повседневную жизнь: в одежде появились греко-римские элементы, правда главным образом у мужчин, тогда как в женском костюме сохранялось восточное влияние.

В Палестине циркулировали самые разнообразные монеты. В I в. Иудея не обладала правом чеканить серебряную монету; там имели хождение серебряные монеты, которые чеканили некоторые города, а также, конечно, римские серебряные денарии, которыми и упла-

[1] Коринфская колонна — тип колонны, появившейся в Греции в конце V в. до н. э. Верхняя ее часть — капитель — украшена стилизованными листьями и завитками.

чивалась подать Риму. Население Палестины говорило на разных языках: большинство — на арамейском, одном из семитских языков, который к этому времени стал основным языком областей Передней Азии, вытеснив из разговорной речи более древние языки (в том числе и древнееврейский); широко распространен был греческий, особенно в городах, находившихся за рекой Иордан (союз этих городов, имевших полисное устройство, назывался Десятиградием).

Наряду с греко-римским влиянием в Палестине можно проследить и влияние соседних восточных областей, прежде всего Египта.

В то же время среди греков и римлян, живущих в Палестине, проявлялся интерес к иудейским обычаям и верованиям. Так, согласно преданию, в г. Капернауме по инициативе римского центуриона (младшего командира) была выстроена синагога. Иудаизм проник за пределы Палестины. Ходили слухи, что даже жена Нерона — императрица Поппея — верила в иудейского бога.

Итак, можно говорить, что в известной мере в Палестине происходили те же процессы, что и в других областях Римской державы. И эти процессы обостряли имущественное и социальное расслоение. Богатые становились еще богаче, а бедные — еще беднее. Жизнь в городах, которые пользовались самоуправлением и были центрами ремесла и торговли, резко отличалась от жизни в маленьких городках и сельской местности. В палестинских деревнях еще сохранялись традиции коллективной собственности (каналы, мельницы), коллективной солидарности. Выкуп из рабства братьев по вере считался важнейшей обязанностью религиозных общин. Эта обязанность ложилась особенно тяжким бременем на бедные деревни.

Выше сказанным можно, видимо, в значительной степени объяснить тот факт, что многие жители Палестины враждебно относились к городам, имевшим самоуправление. Во время волнений были случаи нападения на эти города. Но и среди основного населения Палестины не было единства: иудеи презирали жителей области Галилея; галилеян считали склонными к мятежам, не слишком нравственными людьми («разбойниками»), недостаточно образованными и недостаточно сведущими в вопросах веры. В Галилее, по всей вероятности, не было постоянных школ для законоучителей, там учили и проповедовали пришлые учителя (рабби). Галилеяне гово-

рили на арамейско-галилейском диалекте, и их сразу узнавали по акценту.

Особую область в центральной части Палестины составляла Самария. После разрушения Израильского царства ассирийцами в конце VIII в. до н. э. эта область была заселена переселенцами, которые смешались с остатками местного населения. Хотя верования самаритян были близки иудаизму, иудеи не признавали их единоверцами и сторонились их. Ирод заново отстроил Самарию. Он воздвиг там храм, посвященный Августу.

Имущественные, социальные, этнические и религиозные противоречия дестабилизировали обстановку в стране. Недовольство проримской позицией Ирода переплеталось с недовольством его культурными новшествами: ведь основанные им города становились средоточием язычества. Особенно сильно было недовольство в Иудее и Галилее. Правление Ирода сопровождалось массовыми выступлениями, на которые он отвечал массовыми репрессиями. Были случаи отказа выполнять его распоряжения. Так, шесть тысяч человек, принадлежавших к течению фарисеев (об этом течении будет сказано ниже), отказались принести присягу Ироду и Августу. Многие из этих людей были казнены.

Умер Ирод в 4 г. до н. э.; его смерть вызвала новые волнения, жестоко подавленные римлянами. На рубеже нашей эры наместник Сирии Квинтилий Вар разгромил повстанцев, боровшихся в Галилее и на юге Палестины. Две тысячи человек были распяты на крестах — как за семьдесят лет до этого в Италии были распяты рабы, боровшиеся под предводительством Спартака за свое освобождение.

В 6 г. н. э. Иудея и Самария были превращены в императорскую провинцию, т. е. провинцию, которая управлялась наместниками, непосредственно назначавшимися императором. Правда, кое-какие права были оставлены у жречества иерусалимского храма и синедриона — совета, куда входили жрецы и представители светской знати. Во главе синедриона стоял первосвященник иерусалимского храма. В компетенцию синедриона входили вопросы внутреннего управления, он имел некоторые судебные и политические полномочия, но, конечно, под контролем римлян (смертный приговор, например, могли вынести только римские власти).

Окраинные области Палестины римляне оставили в управлении сыновей Ирода, которые стали вассалами

Рима. Так, Галилея и Перея находились под властью Ирода Антипы вплоть до 40 г., когда император Калигула лишил его власти.

Положение в стране оставалось напряженным в течение всего I в. Римские власти далеко не всегда считались с местными обычаями. Так, прокуратор и префект Понтий Пилат при своем вступлении в должность приказал войскам войти в Иерусалим и нести изображения императора, что оскорбило религиозные чувства ортодоксальных иудеев; на постройку водопровода тот же прокуратор использовал казну храма, что тоже было против существовавших правил. Антиримские настроения в Иудее были очень сильны, но внутри палестинского общества не было единства: существовали самые разные группировки и течения, спорившие друг с другом по политическим (отношение к римлянам) и вероучительным вопросам[1]. К общественной верхушке принадлежали так называемые саддукеи; они требовали строгого соблюдения установлений, записанных в священной книге иудеев — Библии, не признавали никаких устных учений и дополнений. При этом саддукеи воспринимали греко-римскую культуру и в известной степени поддерживали римлян. Значительным влиянием в иудейском обществе обладали фарисеи — религиозное течение, представители которого выступали за чистоту иудаизма, против контактов с чужеземцами, против участия в каких бы то ни было празднествах язычников, даже частных. Фарисеи занимались толкованием священных книг, извлекая из них и формулируя нормы, пригодные для условий современной им общественной жизни. Фарисеи признавали воскресение мертвых, загробное воздаяние, что отвергалось саддукеями. Среди фарисеев тоже не было единства. Некоторые фарисеи выступали за скрупулезное соблюдение всех внешних норм поведения, за что и заслужили упреки в лицемерии и ханжестве (не только в христианской, но и в талмудической литературе). Социальный состав фарисеев был неоднородным, в основном это были средние слои по достатку и занятиям (торговцы, ремесленники, учителя в синагогах).

---

[1] Более подробную характеристику общественных и религиозных течений в Палестине см. в лекции И. Д. Амусина «Общественные и религиозные течения в Палестине во II в. до н. э.— I в. н. э. Кумранская община», опубликованной в книге «История древнего мира. Расцвет древних обществ» (М., 1983).

В конце I в. до н. э.— начале I в. н. э. сложилось крайне радикальное движение зелотов и сикариев (кинжальщиков), которые выступали за непримиримую борьбу с Римом и со своей собственной знатью (сикариями был убит первосвященник Ионатан). Зелоты и сикарии были теми группировками, которые приняли наиболее активное участие в I Иудейской войне — мощном антиримском восстании 66—70 гг. Они в основном состояли из представителей низов населения и деклассированных элементов; во время Иудейской войны к ним присоединились и рабы.

Кроме перечисленных групп в Палестине I в. н. э. было большое количество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход спасителя, мессии («машшиах») — помазанника божия, который освободит народ и станет истинным «царем иудейским». Имена некоторых из них упоминает иудейский писатель I в. н. э. Иосиф Флавий. Бедняки готовы были верить любому призыву, лишь бы он обещал освобождение. Один проповедник сменялся другим. То восторженная толпа шла за человеком по имени Февда, который утверждал, что воды реки расступятся перед ним, а те, кто пойдет за ним, обретут спасение. То в Самарии какой-то человек призывал людей собраться вокруг него на горе: он тоже мессия и поможет сокрушить господство римлян. То проповедник, пришедший из Египта (согласно Новому завету, за него потом приняли апостола Павла), хотел с толпой захватить Иерусалим. Римляне бросали на толпу военные отряды, которые топтали, били, кололи всех этих пророков и их последователей.

Среди религиозных течений, групп, сект была одна, учение и организация которой имеют непосредственное отношение к истокам христианства. Это ессеи, о которых рассказывают древние авторы (Иосиф Флавий, Филон из Александрии, римский писатель Плиний Старший) и к которым, по мнению большинства ученых, принадлежали члены религиозной общины, чьи рукописи, а затем и поселения были обнаружены в районе Мертвого моря после второй мировой войны. Община эта обычно называется в научной литературе кумранской (по имени местности Вади-Кумран, где впервые случайно арабскими пастухами были найдены спрятанные в пещере рукописи). Рукописям этой общины, описанию ее поселений, раскопанных археологами, посвящена обширная литература. Наиболее полная характеристика всех аспек-

тов, связанных с кумранской общиной, содержится в книге И. Д. Амусина «Кумранская община» (М., 1983) [1].

Члены этой религиозной общины, существовавшей во II в. до н. э.— I в. н. э., удалились в пустыню и создали замкнутую религиозную организацию. Они исповедовали иудаизм, но считали, что жречество осквернило Иерусалимский храм нечестием, исказило божественное учение. Именно поэтому кумраниты порвали отношения с храмом и стали называть себя «Новым союзом» (или «Новым заветом»), поскольку старый союз с богом, старый завет, был, по мнению кумранитов, нарушен сторонниками ортодоксального иудаизма. Два других самоназвания общины, встречающиеся в кумранских рукописях,— «община нищих» или просто «нищие» — отражали ее социальный состав и отношение к богатству членов общины. Следует отметить, что слово «эвионим» («нищие») употреблялось впоследствии в качестве самоназвания некоторыми ранними христианскими группами, не порывавшими еще с иудаизмом. Кумраниты называли себя также «сынами света» — в противоположность «сынам тьмы», к которым они причисляли все остальное человечество, а также «простецами», «немудреными» в отличие от профессиональных законоучителей, фарисеев, которые брали на себя смелость толковать законы и предписания священных книг. Уже из этих самоназваний вырисовывается организация, оппозиционная взглядам, господствующим в окружающем кумранитов обществе.

Кумраниты жили, как уже говорилось, замкнутой общиной, для которой характерны были общность имущества, обязательный труд всех членов общины, совместные трапезы, изучение религиозных текстов. Вступить в общину было трудно. Желавшие это сделать проходили испытательный срок в течение двух лет. По истечении этого срока общее собрание выносило решение о принятии кандидата в общину. Новый член передавал общине «все знание, труд и имущество» (в уставе общины прямо сказано, что принятие нового члена сопровождается смешением его имущества с имуществом общины). Члены общины избегали общаться с окружающим миром: они должны были, согласно уставу, «отделиться от людей кривды». Жизнь кумранитов была строго регламентиро-

[1] Все приводимые в нашем издании цитаты из кумранских документов даны в переводе И. Д. Амусина.

вана: большую часть времени они должны были работать, участвовали в общих трапезах, а «треть ночи» отдавали изучению священных текстов. В общине существовали ритуальные омовения; причем важной их особенностью было требование предварительного духовного очищения — внутреннего покаяния (черта, которая затем будет ярко выражена в раннем христианстве). Вообще для кумранской общины, как, по-видимому, и для всего ессейского движения, было характерно стремление сделать культ менее формальным, более духовным. В частности, это относится к вопросу о жертвоприношениях. Согласно ортодоксальному иудаизму, жертвы Яхве должны приноситься только в Иерусалимском храме. Разрыв членов кумранской общины с храмом не только сделал, таким образом, невозможным для ее членов жертвоприношения, но и заставил кумранитов пересмотреть свое отношение к самому обряду. Для кумранитов «дух святости» важнее, чем «мясо всесожжений и чем жертвенный жир», а «совершенство пути» равнозначно «дарам благоволения» (т. е. жертвам).

Целью кумранитов и всех их установлений была подготовка к решающей борьбе «сынов света» с «сынами тьмы», которая должна будет кончиться победой «сынов света». И. Д. Амусин выделяет следующие характерные черты религиозного учения кумранитов: дуализм (представление о борьбе в мире двух начал — злого и доброго); избранничество членов общины как «сынов света», предопределенное божеством; вера в конец этого мира — эсхатологизм (от греческого слова «эсхатос» — конец) и мессианизм — вера в приход божественного спасителя, помазанника божьего. В книге «Кумранская община» И. Д. Амусин пишет: «Ожидание мессии является выражением не только религиозно-мифологической идеи. Социальный смысл и содержание мессианских чаяний заключаются в глубокой жажде перемен, в мечте о переустройстве мира. В то же время это является свидетельством отчаяния, вызванного сознанием невозможности только своими силами искоренить зло и социальную несправедливость на земле» (с. 162).

В этих представлениях о конце мира, о суде божьем, которому подвергнутся нечестивые, о посреднике между богом и людьми особое место занимает почитание основателя общины — «учителя праведности». Этот человек, по мнению большинства ученых, реально существовал; согласно кумранским документам, против него высту-

пил «нечестивый жрец». Попытки ученых отождествить эти фигуры с конкретными историческими лицами пока не увенчались успехом. Наиболее распространено мнение, что «учитель праведности» жил во II в. до н. э. Он создал учение кумранской общины. После его смерти произошла, как это обычно бывает в новых религиозных течениях, мифологизация его образа. Ему придавались особые черты: в кумранских рукописях, например, говорится, что учитель знал истину «непосредственно из уст бога». Кумраниты ставили основателя своей общины выше ветхозаветных пророков, поскольку он (учитель) мог истолковывать все тайны, содержащиеся у пророков (одним из специфических жанров кумранской литературы были комментарии к древним пророчествам, которые кумраниты истолковывали в духе своего учения и как указания на современные им события). Преданность заветам «учителя праведности» должна спасти его сторонников во время последнего суда. Не исключено, что кумраниты верили в возможность воскресения «учителя» и его возвращения на землю.

Кумраниты требовали от всех членов общины строжайшего соблюдения организационных и вероучительных установлений. За любое нарушение полагались наказания: сокращение пищевого рациона, временное отлучение, изгнание из общины. Общаться с изгнанными также строжайше запрещалось: если такое общение произошло у какого-либо члена общины случайно, он не мог участвовать в общих советах; если сознательно — изгонялся навсегда. Изгнанием наказывалось недовольство организационными основами общины, отход от вероучения. Если человек, «дух которого дрогнул», раскаивался, то он все равно нес наказание, но более мягкое: отлучение на один год и ущемление в правах на второй (так, во время трапез он обязан был сидеть позади всех членов общины). Таким образом, ясно видно, что для поддержания своей замкнутости и исключительности общине приходилось прибегать к жестким дисциплинарным мерам. Осуществление внутри общины принципа примитивного равенства могло происходить только в полной изоляции от окружающего мира, где люди были разделены на рабов и свободных, на богатых и бедных, на людей, стоящих у власти и подчиненных им; от мира, где многочисленные проповедники провозглашали единственно истинным каждый свое учение, где люди разных народностей и разных убеждений непрерывно смешива-

лись и разделялись. Однако, чтобы осуществить такую изоляцию, к которой стремились основатели кумранской общины, недостаточно было удалиться в пустыню. Нужно было подавить в ее членах приверженность старым традициям, изменить их социальную и индивидуальную психологию. Разработанная система наказаний показывает, как нелегок был этот процесс.

Люди, недовольные своей жизнью, не видящие выхода, шли к кумранитам. Римский писатель Плиний Старший сообщал об ессеях (разновидностью которых и была кумранская община): «Изо дня в день число их увеличивается благодаря появлению массы утомленных жизнью пришельцев, которых волны фортуны влекут к обычаям ессеев» (Естественная история, V, 17, § 73). Но стремясь осуществить равенство, кумраниты на деле отказывались от него, требуя беспрекословного повиновения старшим; стремясь к воспитанию личной ответственности каждого человека, к высокой духовности религиозного культа, они подавляли личность и требовали соблюдения своего ритуала не менее, если не более, жестко, чем фарисеи требовали соблюдения ритуала ортодоксального иудаизма. В этом было глубокое противоречие кумранской общины. Хотя влияние, оказанное кумранитами на религиозное учение первых христиан, было очень велико, но сами кумраниты не смогли выйти за пределы своей секты.

Правда, не все ессейские общины, в том числе и близкие к кумранской, были столь же изолированы. Среди рукописей, обнаруженных в Кумране, имеется так называемый Дамасский документ, судя по которому условия жизни других сектантов ессейского толка отличались от условий жизни кумранской общины. Члены секты, чья организация отражена в Дамасском документе, не обобществляли свое имущество, у них было индивидуальное хозяйство, а у некоторых и рабы (в Дамасском документе сказано: «Пусть никто не принуждает раба своего, и рабыню свою, и наемника своего работать в субботу»). В секте, жившей по этим правилам, был общий фонд, созданный из отчислений двухдневного заработка, средства из которого раздавались беднякам, сиротам, старикам, а также предназначались для людей, находящихся «в плену у чужого народа». Но наряду с различиями между двумя группами были и черты сходства: сектанты Дамасского документа тоже выступали против фарисеев, их община также называлась «Новым союзом»; в уче-

нии, как и в учении кумранитов, прослеживается дуализм. Членам общины предписывалось не продавать ничего «из своего тока и из своей давильни» иноплеменникам. Как и у кумранитов, у членов этой общины был испытательный срок для желающих вступить в нее, своя система наказаний (в частности, запрещение вести какие бы то ни было хозяйственные дела с человеком, временно удаленным или совсем исключенным из общины за провинность). По мнению И. Д. Амусина, устав кумранской общины и Дамасский документ отражают различные сосуществовавшие локальные группы, отличавшиеся по своим организационным принципам, но близкие друг к другу по идеологии. Кумранская община была сообществом отшельников, пытавшихся осуществить своего рода идеал; Дамасский документ отражает организацию людей, живущих в обычных условиях.

Ессейское учение, как оно отражено в рукописях, открытых в районе Мертвого моря, оказало большое влияние на формирование раннего христианства; можно говорить и о влиянии организационном (с моей точки зрения, в этом отношении большее влияние оказала община «дамасского» типа). Представление о конце мира, о борьбе добра со злом, мессианизм, резкие выступления против богатства, своеобразное переплетение учения о предопределенности богом всех событий в мире и представления о свободе воли у человека, который может выбрать путь спасения,— все это свойственно и ессейству и раннему христианству. В раннехристианской литературе встречаются и самоназвания, соответствующие кумранским: «сыны света», «нищие» и т. п. Резкое осуждение жертвоприношений в христианстве также перекликается с отношением к этому обряду у кумранитов. Исследователи отмечают многочисленные фразеологические и терминологические совпадения между новозаветной и кумранской литературой (не говоря уже о самом названии собрания христианских священных книг — Новый завет). Правда, нужно отметить, что, сопоставляя кумранские материалы с христианскими в поисках параллелей, мы наталкиваемся на разнохарактерность христианских свидетельств, даже тех, что собраны в Новом завете, не говоря уже об апокрифах. Так, если в Послании Иакова говорится о необходимости исполнения дел (т. е. требований иудейского закона, который признавали и кумраниты), то в посланиях Павла исполнение «дел закона» осуждается; вместо него выдвигается

основной тезис спасения через веру. Подобные примеры можно было бы умножить. Они показывают не только сам факт наличия расхождений в христианском учении на раннем этапе его существования, но и менее жесткую — по сравнению с учением кумранитов — оформленность этого учения, что создавало возможность развития, впитывания разных, в том числе противоречивых, идей и образов, а значит, и возможность привлечения к новой религии значительно более широкого круга людей.

Разумеется, между христианством и ессейским учением были весьма существенные различия, самыми главными из которых являлись вера христиан в уже совершившийся приход мессии — Иисуса, отсутствие замкнутости первых христианских общин, стремление к широкой проповеди. Отдельные места новозаветных сочинений звучат как прямая полемика с кумранскими правилами: «...Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать?» (Мк. 4:21) или: «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5:14—15); та же мысль приведена в найденном в Египте уже после второй мировой войны Евангелии от Фомы: «То, что ты услышишь твоим ухом, возвещай это другому уху с ваших кровель. Ибо никто не зажигает светильника (и) не ставит его под сосуд и никто не ставит его в тайное место»[1]. Приведенные места, близкие друг другу не только по смыслу, но и по фразеологии, по-видимому, восходят к наиболее древней христианской традиции. Можно думать, что открытость христианской проповеди была одним из основных принципов, которые с самого начала отличали группу последователей проповедника Иисуса из Назарета от кумранской общины. В дальнейшем эти различия усиливались по мере развития христианского вероучения, по мере его превращения в мировую религию. Но кумранское учение, несомненно, оказало большое влияние на первых христиан, о чем свидетельствуют не только совпадения в отдельных идеях и высказываниях, но и сам факт полемики, прибегнуть к которой христиане сочли необходимым.

По справедливому замечанию И. Д. Амусина, кумранское учение сыграло своего рода «посредническую

[1] Здесь и дальше отрывки из евангелий Фомы и Филиппа цитируются в переводе М. К. Трофимовой (см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 163).

роль» между ортодоксальным иудаизмом и христианством. «В кумранской идеологии,— пишет исследователь,— впервые пробила себе место идея замены избранничества целого этноса избранничеством индивидуальным...» (Кумранская община, с. 225).

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА: ПРОБЛЕМА ИСТОЧНИКОВ

Изучение кумранских рукописей позволило ученым яснее представить себе корни многих христианских верований, ту религиозно-психологическую обстановку, в которой зарождалось новое учение. Но дать конкретное, детальное описание той первой группы сектантов, из чьих проповедей впоследствии вырастет мировая религия, очень трудно. Основная трудность состоит в характере, хронологии и некоторых особенностях источников. На проблеме источников я хочу остановиться, прежде чем перейти к рассказу о первых христианах и их объединениях.

Сведения о возникновении христианства, о христианских общинах содержатся в различного рода христианских произведениях — евангелиях, посланиях, адресованных различным общинам и даже отдельным лицам, деяниях апостолов (посвященных как им всем, так и отдельным апостолам), апокалипсисах («откровениях», т. е. описаниях видений и пророчеств). Часть этих произведений была впоследствии отобрана оформившейся церковью в собрание священных книг — Новый завет, часть — объявлена запрещенными, «апокрифическими» (т. е. тайными) [1]. Но на раннем этапе развития христианства не было четкой разницы в отношении к произведениям, которые затем стали каноническими, и тем, которые получили название апокрифов. Для восстановления исторической картины раннего христианства необходимо использовать и те и другие.

Написанию христианских сочинений предшествовала длительная устная традиция. Примерно около полувека христианство распространялось прежде всего благодаря устным проповедям и рассказам. Даже когда появились первые записи поучений, устная проповедь играла весь-

[1] Более подробно о раннехристианской литературе можно прочесть в научно-популярных книгах: *Кубланов М. М.* Новый завет. Поиски и находки. М., 1968; *Донини А.* У истоков христианства. М., 1979.

ма важную, если не основную, роль. Само слово «евангелие» («благая весть») не имело для христиан первоначально значения писаного произведения. В посланиях Павла это слово ясно употребляется в значении устной проповеди о новом учении или самого учения (например, в Послании к галатам: «Евангелие, которое я благовествовал...» — 1 : 11).

Ожидание скорого конца света, устная вероучительная деятельность бродячих проповедников (пророков и апостолов, о которых будет сказано дальше), отсутствие единого вероучительного центра, каким была, например, кумранская община для живших в разных местах ессеев,— все эти особенности раннего христианства обусловили относительно позднюю запись христианских поучений и преданий[1]. По-видимому, сначала были записаны отдельные поучения, возводившиеся традицией к Иисусу, на основе которых и были затем созданы евангелия. Сравнительно рано появляются послания проповедников тем общинам, которые они в данный момент не могут посетить. К таким посланиям относятся послания Павла (самые ранние из них могли быть написаны в начале второй половины I в.)[2]. Одним из первых христианских сочинений, предназначенных для чтения, было Откровение Иоанна. Евангелия, содержавшие биографические сведения о Христе, начали создаваться с конца I в.[3] В тех евангелиях, которые дошли до нас полностью или во фрагментах (в составе Нового завета, в цитатах христианских писателей или в рукописях, обнаруженных учеными-археологами больше всего в Египте), содержится обработка устной традиции и записей речений Иисуса. Многое в этих произведениях совпадает, но есть и существенные расхождения (например, согласно писаниям одной из наиболее ранних христианских групп — эбио-

[1] Ряд ученых полагает, что первыми записями в христианских общинах были сборники цитат из Ветхого завета, где речь шла о приходе мессии.

[2] К наиболее ранним (подлинным) посланиям Павла обычно относят Послание к римлянам, оба послания к коринфянам, Послание к галатам. Некоторые ученые включают в этот список также Послание к филиппийцам, послания к фессалоникийцам и Послание к Филимону. Они были созданы до I Иудейской войны (66—72 гг.).

[3] Эта датировка преобладает в современной научной литературе. Однако некоторые исследователи продолжают выступать за более поздние даты создания евангелий (как и ряда других новозаветных сочинений). См.: *Крывелев И. А.* Библия: историко-критический анализ. М., 1982, с. 42 и сл.

питов, чье учение и название восходит к кумранской общине, Иисус считался человеком, сыном Иосифа и Марии).

Из новозаветных евангелий (они написаны по-гречески) самым ранним считается Евангелие от Марка; это евангелие, а также, вероятно, записи поучений Иисуса и какой-то еще источник, написанный, возможно, на арамейском языке[1], легли в основу двух других канонических евангелий — от Луки и Матфея. Схожесть отраженной в этих трех евангелиях традиции привела к тому, что ученые назвали их «синоптическими» (сводящимися воедино); та же традиция была использована и автором Евангелия Фомы, не признанного церковью священным. Вопрос о датировке Евангелия от Иоанна по отношению к другим новозаветным евангелиям остается открытым: многие ученые считают его самым поздним из них, но есть историки, которые выдвигают аргументы в пользу более раннего его написания (из-за некоторой переклички с идеями кумранитов). Скорее всего, ни новозаветные, ни апокрифические евангелия нельзя выстроить в единую хронологическую цепочку: они создавались в разных христианских группах на основе сложившейся в этих группах традиции.

В синоптических евангелиях рассказывается о деятельности и проповедях Иисуса, о его крещении в Иордане Иоанном Крестителем, о его аресте, казни и воскресении. В целом изложение у трех евангелистов совпадает. Только у Марка нет ничего о непорочном зачатии и рождении Иисуса. Эти рассказы содержатся в других новозаветных евангелиях, так же как и родословная Иосифа, мужа Марии, явно сконструированная для того, чтобы доказать происхождение Иисуса от царя Давида, так как по иудейским верованиям мессия — будущий царь Израиля должен был происходить из рода Давидова.

Согласно синоптическим евангелиям, деятельность Иисуса протекала главным образом в Галилее. Галилейское происхождение Иисуса отразилось и в том, что, согласно евангелиям от Марка и от Матфея, последними словами Иисуса на кресте была цитата из библейского

---

[1] По свидетельству христианского писателя Папия, жившего в первой половине II в., Матфей записал по-еврейски (имеется в виду арамейский язык) поучения Иисуса, а другие, как могли, перевели их на греческий.

псалма: «Боже мой, боже мой, почему ты меня оставил?», сказанная не по-гречески (евангелисты приводят ее в греческой транскрипции) и не по-древнееврейски (как в тексте Библии), а на арамейско-галилейском диалекте. В Евангелии от Луки этой цитаты нет, там Иисус говорит, что он предает себя в руки Отца своего.

Образ Иисуса в синоптических евангелиях примерно одинаков. У Марка явственнее выступают его человеческие черты: там он назван плотником, по именам перечисляются братья Иисуса: «Не плотник ли он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона?» (Мк. 6:3). В этом же евангелии говорится, что в своем родном городе Иисус не мог совершить никакого чуда, «только на немногих больных возложив руки, исцелил их». В Евангелии от Матфея (автор которого пользовался Евангелием от Марка и каким-то еще, вероятно, более ранним текстом) несовершение чудес также упоминается, но с другим смысловым оттенком: «И не совершил там многих чудес по неверию их» (13:58), т. е. можно думать, что Иисус не пожелал (а не «не мог», как у Марка) совершать чудеса.

Разумеется, при общем совпадении изложения и даже отдельных деталей (полностью совпадает, например, рассказ об исцелении расслабленного во всех трех евангелиях) между синоптическими евангелиями много расхождений. Достаточно сказать, что хотя у Марка приводятся отдельные речения Иисуса, но они не сведены в единую проповедь, как это сделано у Матфея (знаменитая Нагорная проповедь) и у Луки. Евангелие от Иоанна отличается от первых трех евангелий Нового завета очень существенно — и по религиозно-философской концепции (Иисус выступает в нем как Логос — извечное божественное Слово), и по рассказу о жизни Иисуса. Его деятельность, по Иоанну, проходит главным образом в Иудее, а не в Галилее. Целый ряд событий упомянут только в этом евангелии [1].

Исторические сведения, содержащиеся в апокрифических евангелиях, к сожалению, очень отрывочны, так как полностью до нас дошли как раз те евангелия, которые передают только учение Иисуса, а не детали его биографии, но сопоставление фрагментов ранних апокрифов с

---

[1] Подробно содержание канонических евангелий, их расхождения и совпадения рассмотрены в книге: *Косидовский З.* Сказания евангелистов. М., 1979.

новозаветными произведениями и друг с другом позволяет выделить наиболее древнюю традицию, касающуюся первых шагов христианского учения.

Во всех раннехристианских произведениях, как канонических, так и апокрифических, независимо от вопроса об их авторстве (о проблеме авторства коротко будет сказано ниже в связи с характеристикой внутренней жизни первых христианских общин) содержится много ценных сведений о составе, умонастроении, организации христианских общин, но прежде всего, конечно, общин, современных этим произведениям. Наибольшее значение в этом отношении имеют послания, адресованные различным христианским общинам, Деяния апостолов, а также обнаруженное только в конце прошлого века своеобразное руководство для христианских общин «Учение двенадцати апостолов», или, как его обычно называют в научной литературе по первому греческому слову текста, «Дидахе». Что же касается данных о самом начальном этапе становления нового учения, о людях, стоявших у его истоков, то извлечь эти данные можно только путем тщательного анализа и сопоставления всей совокупности источников, христианских и нехристианских. При этом необходимо помнить, что все раннехристианские произведения — вероучительные, религиозные, а не исторические сочинения. И даже там, где речь идет о тех или иных событиях, связанных с деятельностью Иисуса или апостолов, главной задачей авторов продолжало оставаться религиозное назидание. Разумеется, традиция (а религиозная традиция особенно консервативна) донесла до авторов христианских писаний некоторые подлинные факты и части действительно произнесенных устных проповедей, но все эти факты были пропущены через религиозное восприятие христианских групп и через индивидуальное понимание христианского учения, свойственное составителю того или иного сочинения. Не всякое расхождение и противоречие свидетельствует об ошибке или тем более о сознательном искажении. Авторы религиозных книг были связаны традицией, но они могли опустить одни факты и подчеркнуть другие, переставить акценты (как, например, это можно видеть в рассказе Марка и Матфея о том, что Иисус не совершил чудес). Поэтому нельзя ни полностью отбрасывать сведения о событиях и людях, содержащиеся в раннехристианских произведениях, ни принимать все эти сведения полностью на веру.

Можно говорить о достоверности таких сообщений, которые связаны с наиболее древней традицией и повторяются всем кругом источников (как, например, галилейское происхождение основателя христианства), соответствуют общей исторической обстановке и не имеют специально назидательного смысла.

Что касается нехристианских источников, то подавляющее большинство их относится самое раннее к началу II в., хотя и повествует о событиях I в. В «Анналах» Тацита рассказывается, что после пожара Рима, виновником которого народная молва считала императора Нерона, он приказал казнить тех, «кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат...». В начале II в. приближенный императора Траяна Плиний вел расследование по делу христиан одной из областей Малой Азии; сохранилась его переписка с Траяном по этому поводу. Историк II в. Светоний пишет, что император Клавдий изгнал из Рима иудеев, волнуемых Хрестом (возможная латинская передача греческого «Христос»). Но все эти данные говорят только о том, что в начале II в. о христианах уже знали, слышали имя основателя их секты, относились к ним неодобрительно. Все эти сведения весьма важны для вопроса о распространении христианства, об отношении к нему римского государства. Но об истоках этого движения источники практически ничего не говорят.

Антихристианская традиция, сложившаяся в иудейской среде и относящаяся к основателю нового учения — Иисусу, передана философом II в. Цельсом, написавшим направленное против христиан сочинение «Правдивое слово». Согласно рассказу Цельса, Иисус был сыном бедной пряхи Марии. Ее мужем был плотник, но она родила Иисуса не от него, а от беглого римского солдата по имени Пантера. Иисус был поденщиком в Египте, научился там колдовству и, вернувшись, объявил себя богом. Раздобыв себе десять или одиннадцать приверженцев, «самых отпетых людей», он бродил с ними по Палестине. Когда иудеи его обличили и приговорили к казни, он скрывался в бегах и был взят, преданный своими учениками. Об Иисусе содержатся сведения и в Талмуде, в основном соответствующие версии Цельса: Иисус бен-Пандира (сын Пандиры) был сыном Марии-чесальщицы и Пандиры — ее любовника. Этот Иисус (он назван

еще бен-Стада: в специальной приписке указывается, что это одно и то же лицо) научился в Египте магии. Его побили камнями и повесили накануне пасхи.

Пользоваться всеми этими сведениями нужно с достаточной осторожностью, поскольку в значительной части они представляют собой просто вывернутую наизнанку христианскую традицию, хотя не исключено, что в них отражены и какие-то действительные события.

Из нехристианских источников наиболее интересны с точки зрения историка произведения иудейского писателя Иосифа Флавия (37 — ок. 100 г. н. э.). Иосиф был широко образованным человеком, хорошо знал учения различных сектантских групп в Иудее, был сторонником ортодоксального иудаизма. Во время грандиозного восстания против римлян он даже стал одним из военачальников восставших отрядов в Галилее, но после поражения сдался римлянам, по существу перешел на их сторону. Во время осады Иерусалима он находился при будущем императоре Веспасиане и его сыне Тите и служил переводчиком. Впоследствии он жил в Риме, получил от Веспасиана право римского гражданства и присоединил к своему имени родовое имя императора — Флавий. Иосиф Флавий написал ряд сочинений, в том числе «Иудейскую войну» и «Иудейские древности». Эти сочинения дошли до нас, написанные на греческом языке, но, по-видимому, он писал по-арамейски, а затем создавал греческий вариант (с соответствующими редакционными изменениями). Его целью было познакомить читателей Римской империи с историей и традициями Палестины, оправдать свою проримскую позицию и в то же время примирить своих новых господ с иудейством.

Среди сведений, содержащихся у Иосифа Флавия, большой интерес представляют упоминания о разных мессианистских движениях, деятельности отдельных неофициальных проповедников. К последним относится проповедник, непосредственно связанный с христианством, Иоанн, который в новозаветных евангелиях называется Иоанном Крестителем. Подлинность рассказа историка об Иоанне никем из ученых сомнению не подвергалась. Более сложно обстоит дело с его сообщениями об Иисусе. В XX книге «Иудейских древностей» Иосиф Флавий говорит о казни Иакова, «брата Иисуса, которого называют Христом». Хотя в раннехристианской литературе (и вошедшей в Новый завет, и в ранних апокрифах) упоминается Иаков, «брат господен», фраза Иосифа

слишком краткая, чтобы быть достаточно информативной о существовании самого Иисуса. Более пространно рассказывается о нем в XVIII книге «Иудейских древностей». В дошедшей до нас рукописи на греческом языке сказано: «В то время жил Иисус, мудрый человек, если вообще его можно назвать человеком. Он совершал вещи необыкновенные и был учителем людей, которые с радостью воспринимали правду. За ним пошло много иудеев, равно как и язычников. Он и был Христом. А когда по доносам знаменитейших наших мужей Пилат приговорил его к распятию на кресте, его прежние приверженцы не отвернулись от него. Ибо на третий день он снова явился им живой, что предсказывали божьи пророки, так же как и многие другие поразительные вещи о нем».

Это место производит странное впечатление: не мог Иосиф Флавий ни по своим религиозным, ни по политическим убеждениям прямо признать Иисуса мессией, т. е. помазанником божиим (тем, кто станет царем Израиля). Ученые пришли к выводу, что эти слова представляют собой более позднюю вставку, сделанную христианским переписчиком в конце III или в начале IV в. Даты эти устанавливаются довольно точно. Дело в том, что христианский писатель Ориген упрекал Иосифа Флавия в том, что тот не считает Иисуса мессией, а церковный историк Евсевий, писавший в IV в., приведенный текст Флавия уже цитирует. Правда, ряд исследователей полагали, что переписчик сделал вставку не на пустом месте (иначе мотивы вставки непонятны), а заменил не понравившиеся ему слова Иосифа Флавия об Иисусе на другие, более соответствующие умонастроению благочестивого христианина.

Сравнительно недавно (в 1971 г.) ученый Ш. Пинес опубликовал и исследовал средневековую рукопись на арабском языке, написанную христианским епископом Агапием. Его произведение называлось «Всемирная история», но основное место там занимала история христианской церкви. Агапий в своем произведении приводит много различных цитат из разных авторов, в том числе и из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, а именно то место, где иудейский историк говорит об Иисусе. Этот отрывок близок по построению тому, который сохранился в греческой версии, но отличается рядом весьма существенных смысловых деталей. Вот этот отрывок: «...в это время был мудрый человек по имени Иисус. Его образ жизни был похвальным, и он славился своей доброде-

телью; и многие люди из иудеев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие и смерть; однако те, кто стали его учениками, не отреклись от своего ученичества. Они рассказывали, будто он явился им на третий день после своего распятия и был живым. В соответствии с этим он-де и был мессия, о котором возвестили пророки...»[1] Текст, приведенный у Агапия, отличается от дошедшего до нас в греческих рукописях прежде всего тем, что воскресение Иисуса, как и его мессианство, представлено здесь не как факт, а как рассказ его учеников; нет там и упоминания о «знатнейших мужах», по чьему доносу был осужден Иисус (упоминание, которое выпадает из общей тенденции Иосифа Флавия). Исследователи при помощи филологического анализа показали, что текст Агапия является переводом с сирийской версии «Иудейских древностей», которой не коснулась рука христианского редактора и которой пользовался Агапий, не знавший греческого варианта (невозможно предположить, чтобы этот апологет христианства выбросил из текста прохристианские вставки). Иосиф Флавий не враждебен Иисусу (как, впрочем, и другим проповедникам, например Иоанну Крестителю), но, как верующий иудей, мессией его не признает, он только говорит, что его так называли ученики (здесь можно увидеть сходство с фразой из XX книги «Иудейских древностей» о Иакове, брате Иисуса — там тоже речь идет о «так называемом» Христе). Никаких сомнений не выражено в человеческой природе Иисуса, ничего не говорится о том, что его учение «правда» и что он совершал «вещи необыкновенные». Слова о том, что Пилат присудил Иисуса к смерти, перекликаются с соответствующей фразой Тацита (не исключено, что Тацит читал Флавия). В свете отрывка Агапия становятся понятны упреки Оригена, что Флавий не признает Иисуса мессией (не умалчивает о нем, а именно не признает, т. е. Ориген читал у Иосифа Флавия что-то об Иисусе, но без редакторских вставок). Таким образом, вся совокупность доводов позволяет считать, что в сочинении Агапия приведен перевод, который восходит к подлинным словам иудейского историка. Правда, кроме самого факта упоминания Иисуса, что позволяет говорить об историчности основателя христианства[2], отрывок этот

[1] Цит. по: История древнего мира (под. ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой). М., 1983, т. 3, с. 117.

[2] Следует отметить, что еще до открытия рукописи Агапия в советской исторической науке высказывались сомнения в правиль-

мало информативен. Иисус был для Иосифа Флавия всего лишь одним из пророков, претендовавших на роль мессии, и сообщает он об этом пророке немногим больше, чем о других палестинских проповедниках.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА: ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ

Из приведенного только что краткого очерка состояния источников по ранней христианской истории видны трудности, с которыми сталкиваются ученые, пытающиеся реконструировать эту историю. Я постараюсь рассказать о том, что в ней представляется наиболее вероятным, хотя, конечно, не доказанным безусловно[1]. Вся социальная и религиозная ситуация в Палестине способствовала появлению в начале I в. н. э. еще одной (первоначально очень незначительной) религиозной группы в рамках господствующей иудейской религии. Одним из проповедников, сыгравших свою роль в становлении этой группы, был Иоанн, о котором сообщает Иосиф Флавий и который назван в новозаветных евангелиях Иоанном Крестителем. Ученые считают очень вероятным, что Иоанн был связан с кумранской общиной: он начал проповедь в Иудейской пустыне; согласно евангельскому преданию, он воспитывался и долгое время жил в пустыне (Лк. 1:80: «Младенец же возрастал, и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю»). Иоанн говорил о скором приходе мессии, который уничтожит все зло на земле: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь... Лопата его (мессии.— *И. С.*) в руке его, и он очистит гумно свое, и соберет пшеницу свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3:10, 12). Саддукеев и фарисеев он называл «порождением ехидны» (такую же неприязнь испытывали к этим группировкам, особенно фарисеям, и кумраниты).

ности теории мифичности Иисуса. Нельзя забывать, что Ф. Энгельс критиковал Бруно Бауэра, одного из основателей мифологической школы, за то, что у Бауэра «исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний о Иисусе и его учениках» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 474).

[1] Историчность Иисуса отрицали в прошлом многие исследователи, в том числе и советские (Р. Ю. Виппер, С. И. Ковалев, Я. А. Ленцман и др.). В настоящее время этой точки зрения придерживается И. А. Крывелев, хотя он не отрицает деятельность анонимных проповедников, стоявших у истоков христианства.

Характерно, что один и тот же текст из ветхозаветной книги Исаии приведен в уставе кумранской общины и в Евангелии от Матфея в связи с проповедью Иоанна: «В пустыне приготовьте путь Йахве, выровняйте в степи дорогу для бога нашего» (устав) и «Глас вопиющего: в пустыне приготовьте путь господу, прямыми сделайте стези ему» (Мф. 3:3) [1]. Иоанн призывал народ в ожидании прихода мессии покаяться и очиститься от всех грехов. Выражением такого очищения служило «крещение» — омовение в водах реки Иордан. Согласно рассказу Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», омовению должно было предшествовать очищение внутреннее — отказ от грехов и покаяние в них («душа [крестившихся] предварительно очистилась благодаря праведности»). Такое же восприятие ритуальных омовений было свойственно и кумранитам. Допуск к этим омовениям новых членов разрешался только после их покаяния. Но в отличие от кумранитов, которые совершали регулярные ритуальные омовения, Иоанн Креститель верил в скорый приход мессии и призывал народ очиститься единожды перед его приходом и судом над миром зла.

Судьба Иоанна была печальна. Он выступил против правителя части Палестины, тетрарха Галилеи и Переи Ирода Антипы, обвинив его, согласно новозаветным евангелиям, в кровосмесительном браке: Ирод отобрал у своего брата жену Иродиаду и женился на ней. Ирод приказал схватить Иоанна и бросил его в темницу. Существует легенда, что Ирод не решался казнить Иоанна. И вот во время пира дочь Иродиады Саломея танцует для своего отчима. Восхищенный Ирод обещает исполнить любое ее желание, и Саломея, по наущению матери, просит голову Иоанна Крестителя. Ирод вынужден казнить пророка. Эта легенда вошла во многие произведения литературы и искусства, но действительность была проще. Иосиф Флавий приводит иную мотивировку казни Иоанна: Ирод Антипа боялся, что этот пророк, презиравший богатство, носивший на себе в качестве одежды лишь верблюжью шкуру, способен повести за собой народ. Иудейский историк прямо пишет: «Ирод стал опасаться, как бы его (т. е. Иоанна.— *И. С.*) огромное влияние на массу, вполне подчинившуюся ему, не повело к каким-либо осложнениям».

[1] Тексты приведены по книге И. Д. Амусина «Кумранская община» (с. 218). В синодальном переводе дана иная пунктуация, которая меняет смысл фразы, представляющей собой цитату из книги пророка Исаии.

Иоанн Креститель явился своего рода посредником между кумраиским учеиием, которое было доступно только избранным, и теми проповедями, которые были адресованы более широким массам и из которых выросло затем христиаиство. Можно предположить, что Иоани отказался от строгой замкнутости кумранской общнны и перешел к открытым проповедям, за что и поплатился жизнью.

Иоанн не был одинок, вокруг него существовала группа учеников (в Евангелии от Матфея онн так и иазваиы — «ученики Иоанновы» — 9 : 14), которые вслед за своим учителем и ессеями проповедовали аскетнзм. Одиим из прииявшнх крещенне от Иоаниа в водах Иордана был, согласно раннехристианской традиции, Иошуа (Инсус в греческом произношенин) из Галилен, который, однако, не прнмкнул к его ученикам[1], а начал самостоятельиую проповедь. Сейчас трудно восстановить первоначальное ядро этой проповеди; нспользуя древнейшую хрнстиаискую традицию, отраженную как в иовозаветиых еваигелиях, так и в самых раиних апокрифах (в том числе в записях так иазываемых «речеиий Инсуса», найдениых иа папирусах в Египте), можио сказать, что проповедь эта содержала призывы к духовиому очищению в ожидании скорого коица мира и устаиовления «царства божьего» иа земле. В самом раннем из канонических евангелий — Еваигелии от Марка сказаио: «...нет иикого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жеиу, или детей, или зéмли, ради меия и еваигелня, и не получил бы ныпе, во время сие, среди гоиений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (10 : 29—30). Сходиые мотивы встречаются в рассказе Иисуса о царстве божием иа земле, который был записан писателем II в. Папием (он, по его собственным словам, собнрал устиые рассказы, которым доверял больше, чем писанням). В этом рассказе Иисус говорит, что наступит изобилне плодов земных, прекратнтся вражда животных между собой и все оии будут послушны человеку. Конечно, все подобные рассказы не передают подлинных слов и образов первых проповедей Инсуса и его учеников, но мессиаинстские чаяиия, вера в грядущий суд над злыми силами и в победу добрых, за-

[1] Релнгнозная секта мандеев, счнтающих себя продолжателями учення Иоанна Крестителя (последователн ее сохранились до наших дней в Южном Ираке), отвергает Инсуса на том основаннн, что он нзменнл своему учнтелю.

свидетельствованные всей христианской традицией, должны были присутствовать в их проповедях с самого начала. Идеи эти были слишком широко распространены в народных массах Палестины на рубеже нашей эры: они были одной из основ кумранского учения, они вдохновляли Иоанна Крестителя... Поучения Иисуса, как и многих других современных ему проповедников, адресовались социальным низам. Выпады против богатства пронизывают самые ранние произведения христиан (см., например, отрывок из так называемого Евангелия евреев, не признанного церковью: «Много братьев, сынов Авраама, покрыты грязью и умирают с голоду, а твой дом полон богатства и ничего достойного не переходит к ним» — или знаменитую фразу, которая приведена и в канонических евангелиях, и в том же Евангелии евреев: «Легче верблюду войти в игольное ушко, чем богатому в царствие небесное»). В чем же было отличие маленькой группы приверженцев Иисуса от других сходных сект и направлений? Насколько можно судить по противоречивым сведениям христианских сочинений, эта группа не выступала столь резко против установлений ортодоксального иудаизма, как кумраниты. Ее члены не отвергали необходимости уплаты денежных сборов в пользу храма (как, впрочем, и сектанты, чья организация отражена в Дамасском документе), признавали суд синедриона. Вспомним, что в Нагорной проповеди сказано: «Кто же скажет брату своему: «рака́» (пустой человек.— *И. С.*), подлежит синедриону» (Мф. 5:22). Но при этом последователи Иисуса не признавали жесткой ритуальной регламентации, которой требовали фарисеи. В евангелиях (канонических и апокрифических) звучат настойчивые требования духовного, а не физического очищения. Особенно ярко это выражено в отрывке из неизвестного евангелия, найденного в Египте (папирус первой половины II в.). Иисус говорит жрецу, упрекавшему его и учеников, что те вошли в храм, не омывшись: «Ты купался в воде, в которой собаки и свиньи лежат днем и ночью... мы же омылись в живой воде». В евангелиях от Марка и Матфея есть смысловые параллели этому тексту: фарисеи упрекают учеников Иисуса в том, что те едят хлеб немытыми руками. Неоднозначно было отношение первых последователей Иисуса к соблюдению других требований строгого иудаизма, например к запрещению что бы то ни было делать в субботу; они считали, что в субботу можно совершать добрые дела («Кто из вас, имея одну овцу, если

она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы!» — Мф. 12 : 11—12). Но, по-видимому, отношение первых учеников нового проповедника к празднованию субботы не было отрицательным, как впоследствии у автора посланий Павла. Мне представляется, что их первоначальное отношение отражено в отрывке из Евангелия Луки, сохранившемся в одной рукописи, но не вошедшем в канонический текст. Там рассказывается, что Иисус увидел человека, работающего в субботу, и сказал ему: «Человек, если ты знаешь, что делаешь, будь благословен, но если ты не знаешь, ты проклят, как не соблюдающий закон». Здесь выражена основная идея раннего христианства — приоритет духовного, а не ритуального очищения: если человек нарушает запрет работать в субботу сознательно, во имя благих целей, он благословен, те же, кто бездумно нарушают закон, будут прокляты; другими словами, важен не сам факт исполнения или неисполнения ритуала, а внутренний настрой человека.

Первые последователи Иисуса не придерживались и ряда аскетических требований, которые выдвигали многие иудейские религиозные группы, в том числе фарисеи, ессеи, сторонники Иоанна Крестителя. В Евангелии от Матфея упомянуты упреки, с которыми обратились ученики Иоанна к Иисусу: «Почему мы и фарисеи постимся много, а твои ученики не постятся?» (9 : 14). Разумеется, мы не можем сказать, имел ли место в действительности именно этот эпизод, но в нем отражено воспоминание о каких-то противоречиях между двумя проповедниками (противоречия, которые ортодоксальное христианство стремилось сгладить, а не подчеркивать).

Трудность реконструкции первоначальной проповеди учения Иисуса Христа связана не только с характером источников, в которых отражено христианское вероучение, уже прошедшее определенный путь развития, но, по всей вероятности, и с характером самой этой проповеди. Она впитала в себя идеи, часто противоречивые, носившиеся в то время в воздухе. Кроме того, эта проповедь рассчитана прежде всего на эмоциональное воздействие и искать в ней внутренней стройности и законченности не следует. Христианству предстояло пройти долгий путь через споры, конфликты и компромиссы, прежде чем выработалась его система догматов. Отсутствие детально разработанных догматических положений, как и отсутствие жесткой организации (какая была у кумранитов),

объективно дало возможность раннему христианству с течением времени воспринять и органически включить в свое учение элементы различных религиозных и этических представлений, наиболее распространенных среди народных масс Римской империи.

Столь же неопределенно выраженным было и отношение первых последователей Иисуса к проповеди среди неиудеев. С одной стороны, создается впечатление, что первоначальная проповедь была рассчитана только на иудеев: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»,— говорит Иисус в Евангелии от Матфея; но с другой,— согласно евангельской традиции, он излечивал и привлекал к себе и неиудеев: римского центуриона, женщину сирофиникийского происхождения и т. п. В этом можно увидеть все тот же отказ от жестких ритуальных запретов и ограничений: все, кто поверят в мессианство Иисуса, спасутся. Такое отношение к неиудеям можно объяснить и тем, что, согласно традиции, Иисус проповедовал главным образом в местах со смешанным населением: на границах с финикийскими городами Тиром и Сидоном, в районе Десятиградия, где было много греков, в Капернауме, где были римские солдаты. Сама Галилея, откуда были родом Иошуа и первые его ученики, сравнительно поздно приняла иудаизм (в книге пророка Исайи она названа «языческой»); коренные иудеи, по-видимому из-за этого, презирали галилеян; Галилея испытывала не только гнет римских завоевателей, но и духовное давление со стороны иерусалимского жречества. Естественно, что среди галилейских проповедников мог зародиться протест против скрупулезной регламентации всей жизни верующих, которую навязывали им фарисеи и жрецы. В этом отношении христианская традиция (прежде всего традиция синоптических евангелий) соответствует обстановке, которая существовала в Галилее. Если историк может усомниться в том, что Иисус действительно родился в Вифлееме, городе, связанном с мессианскими движениями и с памятью о царе Давиде, поскольку рождение там имело для христиан специфически религиозный смысл, то вряд ли нужно отвергать традицию о происхождении Иисуса из города Назарета. Этот городок был столь незначителен, что он не упоминается в книгах Ветхого завета. Некоторые историки даже считали, что в I в. никакого Назарета не существовало, что местечко это возникло позже, а город Назарет (Нацерет) был создан фантазией евангелистов для объяснения прозвища «на-

зарей», которое применялось к Иисусу. Однако археологические раскопки обнаружили следы поселеиия иа террнтории, где, согласно евангелиям, иаходился Назарет. Этн следы восходят к первым векам до иашей эры. Была также найдена иадпись, в которой перечислеиы места расселення жречества после разрушеиия Иерусалима в 70 г. Среди этнх мест изваи и Назарет (Нацерет). В вероучнтельиых целях евангелистам совершенио ие иужно было выдумывать город Назарет; скорее всего Назарет вошел в еваигелия из раиией устной традиции, сохраиившей рассказы о каких-то подлиниых событиях. Согласио синоптнческим евангелиям, Иисус иачал проповедь в Галилее после того, как Ирод посадил в темницу Иоаииа Крестителя; он ни разу ие появился в столнце Галилеи Тнбериаде — городе, выстроенном Иродом Антипой и иазванном им в честь императора Тнберия, а в основиом ходил по городкам н селенням в ее окрестиостях, собрав небольшую группу учеиников из иизшнх слоев иаселения. Среди его учеников былн рыбаки, что также связаио с хозяйствеииой обстановкой в Галилее: в районе Генисаретского озера располагалнсь рыбачьи поселки, центром которых была Магдала. Интересио отметить, что среди учеников Иисуса легеида называет сборщнка податей (мытаря) Левия Матфея. Сборщик податей вряд ли был очень бедиым человеком, ио это заиятие презнралось во всех провиициях, и особенно, коиечио, в Палестнне с ее резко выражеиными антиправительствеииыми иастроениями. Насколько достовериа эта легеида, мы оцеиить не можем, но характерно, что в представлении первых христиаи Иисус прнвлекал на свою сторону людей, презираемых обществом, а не только одннх бедияков (этому соответствует и легенда о блуднице Марни Магдалиие).

Образ Иисуса в евангелнях имеет миого общего со странствующими учителямн — рабби, которые проповедовали в сииагогах. Так как местом почитаиия Яхве был только один храм — в Иерусалнме, то по всей Палестине и за ее пределамн местом сбора иудеев были сииагоги (от греч. слова «сюнагоге» — «собраине»). Для сииагог стронлн специальиые здання, но в маленькнх местечках верующие могли собираться и в частном доме. Главиая задача сииагоги — учить (прежде всего, коиечно, имелось в вниду религнозное обучение). Там читали отрывкн из бнблейскнх книг — Пятнкнижйя и пророков, пронзноснлись проповеди и молитвы. Поскольку разговорным языком был арамейский, то рядом с чтецом обычио стоял

переводчик, переводивший с древнееврейского на арамейский. Для Иисуса и его галилейских учеников было естественно даже цитаты из Ветхого завета произносить по-арамейски. Проповедь была важнейшей составной частью молитвенного собрания иудеев, она создавала эмоциональный настрой, в проповедях часто в форме притч обсуждались социальные и этические вопросы, волновавшие людей того времени. Многие проповедники (особенно в Галилее), выражавшие оппозиционные настроения, выступали и в синагогах и в частных домах. Согласно евангельской традиции, Иисус проповедовал в синагогах, в частных домах и просто под открытым небом. Он явно избегал всякой конфронтации с властями (недаром он сторонился Тибериады). Его главной идеей было духовное очищение каждого человека в преддверии «конца мира». Ни христианская, ни антихристианская традиция не дает никаких оснований видеть в нем предводителя какой-то мятежной группировки, как это делали некоторые историки (например, английский историк А. Робертсон или исследователь из ГДР П. Винтер).

Сколько времени длилась проповедническая деятельность Иисуса, неясно. Согласно первым трем евангелиям Нового завета, год, согласно четвертому евангелию,— около трех лет. Когда Иисус решился прийти в Иерусалим, он был осужден там сначала религиозным судом синедриона, который выступал против всех мессианистских движений, а затем приговорен уже римским прокуратором Понтием Пилатом к позорной казни — распятию. Этой казни подвергались рабы, разбойники и вообще люди, поставленные вне закона. Обстоятельства суда над Иисусом в христианской литературе весьма запутаны. Образ Пилата в канонических евангелиях не соответствует реальному, историческому Пилату, который действительно был прокуратором и префектом Иудеи (надпись, поставленная им, найдена в резиденции римских наместников в г. Кесарии). Он был известен как человек исключительной жестокости. Когда в районе Самарии толпа собралась вокруг одного из проповедников на горе Гаризим, Пилат приказал коннице растоптать эту толпу. И Иосиф Флавий, согласно версии, приведенной у Агапия, и Тацит говорят о том, что Иисуса казнил именно Пилат. Между тем в евангелиях дана совсем другая картина: Пилат пытается спасти Иисуса, а разъяренная толпа иудеев буквально вырывает у него согласие на казнь с криком: «Кровь его на нас и на потомках наших». Эта

фраза, вставленная в Новый завет каким-то благочестивым составителем или переписчиком в разгар споров со сторонниками иудаизма, уже после разрушения Иерусалима, в конце I в., впоследствии постоянно питала религиозный фанатизм христиан, что привело, как известно, к бесчисленным жертвам.

В непризнанном церковью Евангелии Петра, отрывок из которого был найден в Египте, суд над Иисусом описан иначе: во главе судей находится Ирод Антипа, правитель Галилеи (что соответствовало галилейскому происхождению Иисуса), и именно он произносит смертный приговор. После казни Иисуса, по словам этого евангелия, «народ ропщет и ударяет себя в грудь», а иудейские старейшины бегут к Пилату и просят его поставить стражу к гробу, «чтобы как-нибудь ученики, пришедши не украли его, и народ не поверил бы, что он воскрес из мертвых, и не сделал бы нам зла». В Евангелии от Матфея тоже есть похожее место, только там отсутствуют (в соответствии с общей концепцией евангелиста) слова о страхе перед народом (27:64). Какова бы ни была роль Ирода или синедриона в судебном процессе над проповедником из Галилеи, без санкции римских властей эта казнь не могла быть осуществлена.

Итак, то немногое, что можно сказать с известной долей вероятности об историческом ядре евангельского повествования, сводится к следующему: в первой половине I в. странствующий проповедник из галилейского Назарета выступил с призывами к духовному очищению и раскаянию перед скорым наступлением божьего суда. Он обращался к самым широким слоям населения (этнически и социально). В отличие от ессеев, с которыми он имел много общего, он не стремился к созданию строгой организации. Его ученики почитали его как мессию, что, по-видимому, и явилось главным основанием для его осуждения как синедрионом, так и римлянами, поскольку в глазах иудеев мессия должен был стать царем Израиля.

После распятия Иисуса только вера в воскресение учителя могла поддержать его растерявшихся учеников. Следы этой растерянности сохранены в предании об отречении Петра: во дворе у первосвященника после ареста Иисуса одна из служанок опознала в нем Иисусова ученика, а окружающие по его произношению поняли, что он галилеянин. Тогда испуганный Петр трижды отрекся от своего учителя (Мк. 14:66—72).

Вера в воскресение, как и вера в скорое второе пришествие Иисуса, которое должно ознаменоваться судом над всеми грешниками и вознаграждением праведников, стала основой для последующей христианской проповеди. Что сталось после распятия Иисуса с его последователями, сказать трудно. Характерно, что большинство имен его первых учеников, упомянутых в канонических евангелиях, затем исчезает из новозаветной литературы. Позже, в период создания писаных христианских произведений, с их именами связываются различные евангелия, не признанные церковью (евангелия от Филиппа, от Петра, Иакова, Варфоломея, два евангелия (совсем разных) от Фомы, Евангелие от Андрея и т. д.). Различные христианские легенды о деятельности отдельных апостолов начали складываться только во II в., когда разросшиеся христианские общины в разных городах стали утверждать, что они были основаны непосредственно учениками Иисуса. Так, христианская община в Эфесе считала своим основателем Иоанна; христиане Фригии — апостола Филиппа и т. п. Вряд ли для этих претензий имелись какие-либо исторические основания.

Согласно христианской традиции и сообщению Иосифа Флавия, в Иерусалиме остался брат Иисуса Иаков (один из наиболее почитаемых апостолов так называемых иудеохристиан). В 62 г. он был казнен (приговорен к побитию камнями). О палестинских христианах известно мало; они, вслед за кумранитами, называли себя эбионитами, т. е. нищими. Во время иудейского восстания против римлян в конце I в. они, согласно преданию, переселились за Иордан (по-видимому, из-за разногласий с другими группировками), хотя не исключено, что часть христиан-эбионитов вместе с эбионитами из Кумрана и другими ессейскими сектами принимали участие в восстании (об участии ессеев в Иудейской войне свидетельствует Иосиф Флавий).

Известно, что палестинские христиане поначалу примкнули к антиримскому восстанию, вспыхнувшему в Палестине в 132 г. Но когда вождь этого восстания Бар-Кохба провозгласил себя мессией, они отказались признать его (для иудеохристиан был только один мессия — Иисус) и отошли от восстания. О христианах в Палестине упоминает писатель II в. Лукиан, однако широкого распространения христианство на территории Палестины не получило: слишком сильно было там влияние ортодоксального

иудаизма, слишком много было групп и сект, соперничавших друг с другом.

Можно предположить, что часть учеников Иисуса и ученики его учеников после гибели их учителя в Иерусалиме вернулись к границам Сирии, а затем начали проповедовать в самой Снрии — Дамаске и Антиохии. Согласно христианскому преданню, в Антиохии родилось и само название «христиане» (от греч. слова «христос», т. е. «мессия»). В начале второй половины I в. христиане появляются в городах Малой Азии (одно из самых ранних произведенний Нового завета — Апокалипсис — адресован христианам семи греческих городов Малой Азии). Оттуда же христианские проповеднники отправлялись и в другие области. Довольно рано христианство, по-видимому, появилось в Египте, где было много иудеев (особенно в Александрии). На Западе христианство распространялось медленнее. Исключение составляла только столица нмперии. Среди иудеев, переселнвшихся в Рнм нли приехавших туда на время, довольно рано могли появиться и христиане: в пестрой разноязычной римской толпе им легче было проповедовать н легче было укрываться от возможных преследованнй.

После поражения антиримского восстания в Иудее среди пленных и проданных в рабство жнтелей Палестины могли оказаться н хрнстиане, которые начали свою проповедь в тех городах н областях, куда их забросила судьба. В Помпеях среди надписей в гладиаторской казарме одна сделана грекоязычным нудеем; он написал «Генесис» (название библейской книги «Бытия») и прибавнл — «величайшая». Некоторые ученые считают возможным толковать отдельные криптограммы и символы, найденные там же, как христианские, хотя это сомнительно.

Но формировались первые христианские общины, складывались их учение и органнзация в восточных провинциях, прежде всего в Сирии и Малой Азии.

ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И СОСТАВ ПЕРВЫХ ХРИСТИАНСКИХ ОБЩИН

Проповедники нового религиозного учения, пришедшие из Палестины, первоначально обращались к иудеям, живущим в городах восточных провинций, т. е. к иудеям диаспоры (рассеяния). «Рассеяние» началось давно. Еще в начале VI в. до н. э. вавилонский царь Навуходоносор завоевал Иудею и насильственно переселил значительную часть ее населения в Вавилонию. Хотя после завоевания Вавилонского царства персами иудеям было разрешено вернуться на родину, кое-кто остался на прежнем месте... В дальнейшем Палестина переходила от одного завоевателя к другому: она входила в состав Персидского царства, за нее боролись полководцы, поделившие после смерти Александра Македонского основанную им державу. Во II в. до н. э. Палестина обрела независимость, но уже в первой половине I в. до н. э. она досталась римлянам. Притеснения со стороны иноземных завоевателей, внутренняя борьба между различными классами и политическими группировками, бедность палестинской экономики приводили к постоянному оттоку населения; многие переселялись в расположенные сравнительно недалеко более богатые города переднеазиатских стран, вошедших затем в состав Римской империи.

Переселившиеся иудеи стремились сохранить свою веру, они образовывали землячества с некоторым внутренним самоуправлением, строили синагоги. Но постоянное общение с населением тех мест, в которых они жили, не могло не наложить отпечатка на их мировоззрение и психологию. Многие иудеи стали говорить только по-гречески — например, иудеи, жившие в Александрии египет-

ской с ее преимущественно грекоязычным населением или в греческих городах Малой Азии. В III в. до н. э. александрийские иудеи предприняли перевод на греческий язык Библии. Это была знаменитая Септуагинта («Перевод семидесяти»); по преданию, в переводе принимало участие семьдесят человек. Грекоязычные иудеи, а вслед за ними и первые христиане почитали текст Септуагинты священным и боговдохновенным.

Иудеи диаспоры находились в разнообразных контактах с окружающим миром и все-таки не могли не чувствовать себя чужаками. За редким исключением, они не пользовались правами гражданства в городах, где жили. Мы знаем о периодических столкновениях, происходивших между иудеями и основным населением различных городов (например, Александрии). В то же время, с точки зрения ортодоксальных иудеев Палестины, без совершения жертвоприношений в иерусалимском храме, без общения со жречеством иудаизм не мог быть подлинным. Фарисеи, как уже говорилось, выступали против тесных контактов иудеев с иноверцами. Но иудеи диаспоры, невзирая на запреты, воспринимали местные обычаи. Все это создавало особую психологическую ситуацию: с одной стороны, эти люди ощущали свою связь с Палестиной, жадно прислушивались к проповедникам, приходившим оттуда или рассказывавшим о событиях, происходивших там, а с другой стороны, они оказывались более восприимчивыми к учениям, которые не признавали жесткую регламентацию поведения, ригоризм фарисеев. Да и поверить в возможность воскресения мессии было легче людям, которые постоянно слышали в своем языческом окружении рассказы об умирающих и воскресающих богах плодородия (египетском Осирисе, греческом Дионисе, малоазийском Аттисе). Правда, после разрушения иерусалимского храма римлянами разница между палестинскими и внепалестинскими иудеями стала стираться. Как реакция на преследования римлян происходила их консолидация, и обращение иудеев к неортодоксальным сектам, в том числе христианству, во II в. заметно сократилось. Но христианство к тому времени уже начало привлекать к себе выходцев из разноплеменного населения провинций.

Кроме иудеев в их молитвенных собраниях в синагогах городов восточных провинций Римской империи принимали участие и местные жители, заинтересовавшиеся иудейской религией. В первой главе уже было сказано

о том, что для населения Римской империи были характерны религиозные поиски, неудовлетворенность традиционными античными верованиями. Результатом этого был интерес к монотеистическим религиям, в частности к иудаизму. Иудеи диаспоры охотно принимали в свою среду подобных «сочувствующих». Вопреки требованию ортодоксов эти люди, своего рода послушники («чтущие бога», названы они в Новом завете) не всегда подвергались обрезанию. По-видимому, именно из этой категории людей первоначально выходило больше всего сторонников христианского вероучения.

Основными источниками, по которым можно судить об организации, составе, внутренней жизни общин первых христиан, являются, как уже говорилось, Деяния апостолов, новозаветные послания, авторами которых церковь считает учеников Иисуса, а также апостола Павла, который его учеником не был. Согласно традиции, Павел, или Савл, был римским гражданином из малоазийского города Тарса; сначала он был ревностным сторонником ортодоксального иудаизма, а затем столь же ревностным проповедником христианства. У нас нет оснований сомневаться в историчности Павла. Его учение оказало огромное влияние на пути развития новой религии. Но не все послания, которые помещены в Новом завете под именем Павла, принадлежат ему. Так, ученые единодушно признают, что Послание к ефесянам не могло быть написано при жизни Павла. Оно отличается от его подлинных посланий и по стилю и по обстановке в общинах, которая там отражена. Многие ученые считают также, что послания к Тимофею и Титу были созданы уже после смерти Павла с возможным включением отдельных отрывков (имен, бытовых деталей), взятых из его подлинных частных писем. Послание к евреям, тоже приписанное Павлу, получило это авторство сравнительно поздно. По поводу включения его в канон среди христиан шли длительные споры. Даже многие протестантские теологи считают это послание «анонимным», настолько оно стоит особняком среди других посланий. Послания остальных апостолов отражают ситуацию более позднюю, чем собственно Павловы писания. Они были созданы в разных христианских общинах по крайней мере поколением позже того, когда могли действовать ученики Иисуса. Создание этих посланий было связано с необходимостью закрепить священным авторитетом систему правил, регулирующих внутреннюю жизнь христиан.

Деяння апостолов, по-видимому, написанные в самом конце I в.[1], объединяют рассказ о деятельности ряда апостолов, прежде всего в иерусалимской общине, восходящий к устным преданиям, и своего рода путевой дневник, так называемые «мы — отрывки», который написан от лица спутников Павла. Многие ученые считают эту часть древнейшим ядром Деяний[2]. Она написана сжато, там почти нет религиозно-назидательных поучений, в то время как описание иерусалимской общины, сделанное когда Иерусалим был уже разрушен, скорее ставит своей целью дать образец для подражания, чем пересказать подлинные события. В рассказах о путешествиях Павла и его учеников содержатся имена римских наместников, известных по другим источникам, бытовые детали соответствуют описанному времени и месту.

Согласно христианским рассказам, отраженным в этих произведениях, проповедники нового учения в городах восточных провинций Римской империи проповедовали, как и в Палестине, в синагогах. Иногда их слушали со вниманием, иногда правоверные иудеи резко против них выступали. В Деяниях апостолов рассказывается, что в Коринфе христианином стал «начальник синагоги», т. е. человек, который руководил организацией молитвенных собраний. В Антиохии в Писидии — глубинной области Малой Азии, где проповедовали Павел и Варнава, за ними пошли после их выступления обращенные в иудаизм язычники, правоверные же иудеи убедили городское начальство изгнать их из города (13:14—50). Некоторые проповедники, прежде всего Павел и его единомышленники, довольно скоро стали ориентироваться на проповедь среди неиудеев. В Послании к галатам Павел прямо говорит, что дело своей жизни он видит в проповеди среди язычников (2:7).

Христиане не были единственными неортодоксальными проповедниками в синагогах диаспоры: в Деяниях апостолов упоминаются проповедники «Иоаннова крещения», т. е. последователи Иоанна Крестителя. Некоторые

[1] О возможной датировке новозаветных сочинений см.: *Кубланов М. М.* Новый завет. Поиски и находки; *Косидовский З.* Сказания евангелистов. Косидовский считает возможным присоединиться к мнению тех ученых, которые полагают, что Евангелие от Луки и Деяния апостолов написаны одним и тем же автором (с. 80 и сл.). Более поздняя датировка Деяний приводится И. А. Крывелевым в его книге «Библия: историко-критический анализ».

[2] См., например: *Ковалев С. И.* Основные вопросы происхождения христианства. Л., 1964, с. 55.

из них объединялись с христианами (как, например, Аполлос — о нем говорится в Деяниях апостолов, его имя встречается и в Первом послании к коринфянам), некоторые выступали самостоятельно, что, безусловно, осложняло пропаганду христиан.

Анализ новозаветных и ранних апокрифических произведений позволяет судить об этническом и социальном составе христианских общин второй половины I в. Характерно, что в посланиях Павла упоминается много греческих имен. Так, даже в Послании к римлянам преобладают греческие имена, римских имен мало (упоминаются некая Юлия, вероятнее всего вольноотпущенница — вольноотпущенники римских граждан принимали родовые имена своих бывших господ; Юния — родственница автора письма). Среди упоминающихся в посланиях имен встречается и одно явно рабское прозвище — Филолог. Рабам часто давались клички, соответствующие их занятиям. Вероятно, в данном случае речь идет о каком-то греке, занимавшемся литературным трудом при богатом римлянине. В Послании к колоссянам автор специально оговаривает, что два упоминаемых им человека — Марк, племянник Варнавы, и Иисус, прозванный Юстом,— из «обрезанных». В Первом послании к коринфянам встречаются и латинские имена, например Фортунат (скорее всего имя раба или вольноотпущенника). Среди приверженцев Павла был некий Тит (типично римское имя), хотя в одном из посланий он назван эллином (возможно, он тоже происходил из среды вольноотпущенников и был назван в честь бывшего господина).

Анализ имен в посланиях Павла показывает, что в первых христианских общинах, которым эти послания адресованы, преобладали греки или эллинизированные иудеи. Среди имен, названных в Деяниях апостолов и связанных с проповедью христианства в восточных провинциях, также преобладают греческие: Тимофей (характерно, что отец его был грек, а мать — иудеянка), Тихик, Аристарх, Трофим и др. Встречаются отдельные латинские имена, например Гай, но оно принадлежит человеку, происходившему не из Италии, а из глухого малоазийского городка Дервии. Интересно, что среди новообращенных упомянуты люди, недавно переселившиеся в данный город, т. е. особенно остро чувствовавшие себя чужаками. Так, в Коринфе помощниками Павла, по словам автора Деяний апостолов, стали Акила, иудей, родом из малоазийской области Понт, затем живший в Ри-

ме и изгнанный оттуда при императоре Клавдии, и его жена Прискилла (18:2); в городе Филиппы иа Балканском полуострове — некая Лидия, переселенка из Малой Азии; даже среди христиан Иерусалима упоминаются переселенцы (например, Мнасои с острова Кипр). Я далека от мысли считать достоверными все сведения, касающиеся этих людей, но для выяснения этнического состава христианских общин важно, что в преданиях сохранились именно этн имена и именио этн указания на происхождение. Интересно также, что, согласно традиции, проповедь Павла, хотя он и стремился привлечь к себе язычников, ие имела успеха в крупиых греческих городах, таких, как Эфес, где против него н его товарищей выступили местные ремесленники — серебряных дел мастера, или Афины, где его рассказ о воскресении мертвых вызвал иасмешки. В Деяниях названо только два имени людей, примкнувших к Павлу в Афннах, собственно афинянин Дионисий и женщииа с иегреческим именем Дамарь. А из Фессалоник, спасаясь от преследований, Павел выиужден был уходнть тайно.

Павел миого проповедовал в менее экономически развитых, менее эллинизированных областях Малой Азин — Галатии, Пнсидии, Ликаонии (именно в последней произошел уже упомянутый эпизод, когда Павла и Варнаву приняли за жнвых богов). По-видимому, среди неиудеев, прииявших христианство, были люди, происходившие от смешаиных браков, переселенцы, не связаниые корнями с тем городом, где оии жили, выходцы из местного негреческого иаселения Малой Азии (галаты, ликаонцы, фригийцы), которые рядом с образованными эллинами в известной мере чувствовалн себя людьми «второго сорта», хотя порой и носили греческие имена.

Однако суднть об этническом составе первых христианских групп только по именам, упомянутым в Деяниях апостолов или посланиях Павла, конечно, нельзя. Там упомяиуты главиым образом люди, связаиные с окружением Павла, которые в основном ориентнровались на проповедь среди иеиудеев. Несколько иное представление о составе первых христианских общин дает нам Откровение Иоаииа (Апокалипсис) — произведение, отражающее мировоззрение иудеохристиан, написанное во второй половине I в.[1] Апокалипсис адресован семи христиан-

[1] Разбору этого произведения Ф. Энгельс посвятил специальную статью «Кинга откровения» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 7—13).

ским общинам в полисах Малой Азии — Эфесе, Смирне (той самой, которая объявила себя красивейшим городом провинции Азии), Пергаме, Тиатире, Сардах, Филадельфии и Лаодикее. Христиане этих городов продолжали оставаться в рамках иудаизма. Автор Апокалипсиса называет людей, которые говорят, что они иудеи, «а на самом деле не таковы», «синагогой сатаны», а самих христиан — сынами Израиля. Среди иудеохристиан, которым адресован Апокалипсис, действовали пророки Валаам, Валак, пророчица Иезавель — люди явно иудейского происхождения. Таким образом, судя по Апокалипсису Иоанна, были группы, где в I в. преобладали иудеи, жившие в греческих городах. Сопоставляя все эти данные, можно сказать, что состав христианских общин в период их формирования был неодинаков. В ряде центров, где было более резкое противопоставление эллинов и иудеев, где были сильные традиции греческой культуры (как в Пергаме, Афинах), греки в меньшей степени принимали новое учение; там христианская пропаганда находила отклик среди иудейского населения и переселенцев. Похожая ситуация была и в Риме. Первоначально христианами становились там преимущественно чужаки, неримляне, что служило одной из причин отрицательного отношения к ним таких образованных людей, глубоко связанных с собственно римской культурой, как, например, Тацит. В тех же областях и городах, где население было смешанным, где издавна сосуществовало поклонение различным богам — и своим местным, и «пришедшим» из других стран (например, египетскому Осирису или иранскому Митре), к христианам могли примыкать и выходцы из основного населения этих городов.

По-видимому, первые христианские проповедники ограничивались в своей деятельности городом и его окрестностями. Ликаонский опыт Павла и Варнавы (когда их приняли за живых богов) показал не столько враждебность, сколько полное непонимание христианского учения со стороны сельского населения глубинных областей империи. Этим скорей всего и объясняется тот факт, что первоначально христианских общин в сельской местности не было.

Возможность привлечения к христианству неиудеев была заложена уже в первых рассказах об учении и деятельности Иисуса, о которых говорилось ранее. Еще более четко отношение христиан к язычникам выражено в посланиях Павла; он провозгласил: «Нет уже иудея, ни

язычника» (Гал. 3:28). Однако в начале формирования христианских общин в восточных провинциях в этих общинах, вероятно, преобладали христиане из иудеев и примыкавших к ним «почитателей Бога». Автор Апокалипсиса очень резко выступает против тех, кто «не является иудеями» в Смирне и Филадельфии и кому основная христианская община этих городов сумела противостоять. Пропаганда Павла, направленная прежде всего на привлечение к христианству у неиудеев, заложила основы для распространения христианства на территории Римской империи. Однако при жизни Павла она, по-видимому, большого успеха не имела. Во всяком случае, есть основания предполагать, что в конце своего апостольского пути Павел оказался в одиночестве. Это нашло отражение во Втором послании к Тимофею. Автор его пишет о том, что находится в заточении в Риме, что все его сторонники из провинции Азии от него ушли; только Онисифор прибыл в Рим, «с великим тщанием искал меня и нашел» (1:17). В конце письма он просит Тимофея скорее прийти к нему, так как многие его оставили: «Ибо Димас оставил меня, возлюбив нынешний век (т. е. просто отошел от христиан.— *И. С.*), и пошел в Фессалонику, Крискент в Галатию, Тит в Далмацию; один Лука со мною... Александр медник много сделал мне зла... При первом моем ответе (имеется в виду допрос.— *И. С.*) никого не было со мною, но все меня оставили» (4:10—16). В христианской литературе нет единогласия по поводу обстоятельств смерти Павла: традиционная легенда, приведенная у христианского писателя конца II в., рассказывает о казни Павла в Риме, но у Климента Римского, бывшего, по преданию, главой римской общины в конце I в., есть указание на то, что Павел «достиг западных пределов». По-видимому, имелось в виду, что Павел достиг самой западной провинции Рима — Испании (возможно, он был осужден на изгнание). Такая неопределенность в самой христианской традиции как раз и может быть связана с тем, что в конце своей проповеднической деятельности Павел действительно был одинок и поэтому следы его затерялись. Лишь позже, во II в., когда изменилась ситуация внутри христианских общин, учение Павла получило широкое распространение.

Количество христиан в период создания Павловых посланий и Апокалипсиса было скорее всего незначительно. Если отбросить общие фразы Деяний апостолов о «множестве» эллинов и иудеев, которые шли в том или

ином месте за христианскими проповедниками, и обратиться к конкретным фактам и именам, то окажется, что первые христианские группы были немногочисленны. Так, в Апокалипсисе сказано, что в Сардисе «есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих» (3 : 4), т. е. остались истинными христианами; во время пребывания Павла в малоазийской области Троада все его ученики уместились в одной комнате (Деян. 20 : 7).

Количественный состав первых христианских групп был, вероятно, очень непостоянным. Кроме основного ядра фанатично преданных новым идеям людей в них входили люди, которые только сочувствовали христианам. Были и такие, которые сначала увлекались проповедью христианства, затем отходили от него (как некий Димас, упомянутый в Послании Павла к Тимофею). Плиний Младший, расследовавший дело о христианах в малоазийской области Вифиния в начале II в., писал, что среди допрошенных были люди, давно отошедшие от христиан. Такое положение не должно удивлять, ведь основная масса свободного населения империи, как ни сильно было в ней чувство неудовлетворенности, еще не могла порвать со старыми традициями приверженности к своему городу, своей общине, к античным формам общественной жизни. Многих христианство, по-видимому, и привлекало и отталкивало. Их недовольство существующим обществом подчас выливалось в ненависть к чужакам — неграждана м, каковыми и было большинство христиан. Так, результатом проповеди Павла в Коринфе, согласно Деяниям апостолов, и выступления его перед наместником греческой провинции Ахайи Галлионом было избиение присутствовавшими эллинами начальника иудейской синагоги (18 : 17).

Рассмотрим теперь, насколько это возможно, социальный состав первых христианских общин. Важной особенностью христианской проповеди было обращение ее прежде всего к социальным низам. Если предание о первых учениках Иисуса рисует их бедняками из свободных (или представителями презираемых профессий), то для первых общин христиан вне Палестины характерно присутствие в них рабов. Это понятно: рабы были чужаками в имперском обществе; какое бы положение они ни занимали — доверенного слуги, который мог распоряжаться другими рабами, или закованного в кандалы сельского работника,— они оставались рабами, вещью. В конце I в. множество иудеев после разгрома их восстания было про-

дано в рабство. Они жили, работали, сражались на аренах амфитеатров рядом с другими рабами. Те из них, которые были близки христианству, рассказывали о своей вере товарищам. Уже говорилось об упоминании рабских имен и кличек в раннехристианской литературе. Павел пытался ответить на вопрос, должны ли рабы освобождаться от рабства, в Первом послании к коринфянам: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в господе, есть свободный господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены *дорогою* ценою; не делайтесь рабами человеков» (7:21—23). Таким образом, основой отношения христианства к рабству было представление о равенстве всех христиан перед богом, равенстве прежде всего духовном. Вопрос реальной свободы или несвободы был для первых христиан несущественным: они не принимали всей системы существующего мира и ждали его конца (особенно христиане, чьи настроения отражены в Апокалипсисе). Поэтому обстоятельства временной, по их убеждению, жизни в этом мире не имели существенного значения. Но в каждом отдельном случае в отношении конкретного раба-христианина вопрос решался между членами общины. Пример тому — маленькое послание, автором которого также назван Павел, некоему Филимону. В нем говорится о рабе Филимона Онисиме, покинувшем своего господина (по-видимому, просто сбежавшем от него). Этот раб стал христианином. Автор письма просит Филимона, тоже христианина, принять Онисима «как брата возлюбленного»; а «если же он чем тебя обидел или должен, считай это на мне,— сказано в письме,— ...я заплачу». Никаких специальных предписаний, касающихся владения или невладения рабами, христиане с самого начала не выдвигали.

Среди христиан в городах восточных провинций были люди разных профессий. Сам Павел, а также Акила в Коринфе, согласно Деяниям апостолов, были изготовителями палаток. Упоминается женщина, торговавшая тканью-багряницей. В конце II в. антихристианские авторы упрекали христиан в том, что они проповедуют среди «грубых мужланов»: шерстобитчиков, валяльщиков, кожевников — это были наименее престижные ремесленные профессии в античных городах. Сельских жителей среди христиан первоначально было немного — во всяком случае, такова господствующая точка зрения современ-

ных ученых. Первые свидетельства о христианах в сельских районах относятся к началу II в. Приближенный императора Траяна Плиний Младший, расследовавший дело о христианах в малоазийской провинции Вифинии, писал императору, что это суеверие распространилось и в сельских местностях. Но дело в том, что Плиний расследовал дело по доносу, в котором число христиан было явно преувеличено. Плиний пишет, что среди допрошенных им людей были такие, которые заявили, что они никогда христианами не были.

Среди христиан или, скорее, среди сочувствующих им могли быть отдельные философы или школьные учителя. По преданию, переданному Деяниями апостолов, Павел, изгнанный из синагоги в Эфесе, учил «в школе Тиранна». Ничего больше об этом Тиранне не сказано — вероятно, он не был христианином, но терпимо относился к различного рода религиозно-философским учениям и дал возможность Павлу учить там, где собирались его последователи. Можно предположить, что учеников Павла было не очень много или они не годились в ученики самому Тиранну. Время для присоединения к христианам значительного числа образованных людей еще не пришло.

Большинство христианских общин, возникших в городах восточных провинций, были бедны. Автор Апокалипсиса пишет христианской общине в Смирне: «Знаю твои дела, скорбь и нищету» (2:9). Павел, согласно посланиям и Деяниям апостолов, был человеком небогатым: переходя из города в город, он постоянно нуждался в помощи со стороны своих собратьев по вере. В Послании филиппийцам выражается благодарность за оказанную ими помощь. Автор пишет, что, когда он вышел из Македонии, ни одна община «не оказала ему участия подаянием», а филиппийцы посылали помощь и когда он был в Фессалониках. Правда, не следует думать, что среди христиан I в. совсем не было людей более или менее зажиточных. Тот же автор Апокалипсиса пишет, что лаодикийская христианская община считает себя богатой и ни в чем не имеющей нужды, а на самом деле она слепа, нища и нага. Ряд ученых считают возможным утверждать, что в христианские общины с самого начала входили и более или менее богатые люди, по тем или иным причинам чувствовавшие себя вне общества и испытывавшие глубокую духовную неудовлетворенность. Ведь христианская проповедь при всех выпадах против богатства не носила явно выраженного социального характе-

ра: она обращалась к обездоленным в широком смысле слова. Христиане — и это проходит через всю раннехристианскую литературу — призывали к себе нищих, сирот, вдов, калек, грешников, блудниц, т. е. всех, кто оказался вне существующих общественных связей, всех, кто, согласно античным представлениям, занимал приниженное положение. Проповедь, первоначально обращенная ко всем слоям палестинского общества, в том числе и к неиудеям, в условиях других восточных провинций оказалась наиболее привлекательной для тех, кто в городах Греции, Сирии, Италии по тем или иным причинам ощущали презрительное отношение к себе со стороны коренного населения этих городов.

Христианская идея сострадания и спасения должна была привлекать самых разных людей, не только ущемленных социально, но и страдающих физически. Подход христиан отличался от понимания сострадания в античном мире. Аристотель в «Поэтике» писал, что сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему. Жалость, с его точки зрения, может вызывать лишь несчастье, причиненное вольно или невольно близким людям; если же так поступаешь по отношению к врагу, «то ни действие, ни намерение не содержат ничего жалостного». Другими словами, страдание само по себе не может вызвать сострадания. Первые же христиане принимали к себе всех «страждущих» независимо от причин, вызвавших страдание: и презираемых сборщиков налогов, и блудниц, и больных, и калек. Физическое уродство в античном обществе вызывало брезгливость и презрение. В полисах Греции сложился идеал человека — «прекрасного и благородного», который отражен в скульптурах классического времени. Недаром один из античных критиков христианства, Цельс, возражая против божественности Иисуса, писал во II в., что, если бы божество воплотилось в человеке, оно выбрало бы статного, красивого, сильного человека, обладающего красноречием, а, по рассказам самих христиан, Иисус был мал ростом и некрасив.

Среди калек, которые примкнули к христианству, конечно было много нищих в собственном смысле слова, поскольку их недуги не давали им возможность зарабатывать на жизнь, но среди них могли быть и зажиточные люди.

По-видимому, значительное место среди первых христиан занимали женщины. Женщины-христианки упоми-

наются и в христианских и в нехристианских источниках (противники нового учения упрекали его сторонников в том, что они ведут пропаганду среди мужланов, неразумных, женщин, детей). Положение женщины на рубеже нашей эры было достаточно свободным по сравнению с предшествующими временами. Женщины-наследницы, дочери и вдовы могли распоряжаться своим имуществом, заключать сделки. В высших слоях общества разводы были достаточно частым явлением — и не только по инициативе мужа. Особенно распространены были разводы среди римской знати, но влияние Рима сказывалось и на жизни в провинциях. Однако женщины, даже богатые и влиятельные, не могли занимать официальных должностей, кроме должности жриц. Их общественная деятельность в основном заключалась в передаче средств городу, в устройстве празднеств. Женщины, как правило, не входили в различные объединения, о которых говорилось в первой главе и которые создавали для мужчин видимость активной общественной деятельности. Правда, попытки со стороны женщин войти в такие союзы были. Так, в малоазийском городе Себасте в состав полуофициального союза старейших граждан города (герусии) входили три (всего три!) женщины. Женщины иногда пытались организовывать свои собственные союзы, строить гимнасии (помещения для собраний, гимнастических упражнений, отдыха) только для женщин. Но широкого распространения, судя по имеющимся данным, подобные организации не получили, и женщины не могли не ощущать разрыва между фактическими своими возможностями и традиционным отношением общества к женщине, чьим уделом должна была оставаться семья. Неравноправное положение женщин было свойственно не только греческому миру.

Что касается положения женщин низших слоев общества, то оно осложнялось тем, что женщины втягивались в процесс производства (о чем уже говорилось в I главе). Женской отраслью труда было прядение; многие женщины были заняты обслуживанием знатных дам; появились женщины-торговки. Женские профессии считались непрестижными: недаром в антихристианской биографии Иисуса его мать, якобы родившая его от беглого солдата, названа «нищей пряхой».

Распад семейных связей, что было еще одним выражением распада связей общественных, рост числа женщин-одиночек, многие из которых вынуждены были про-

давать себя, вызывали своеобразную реакцию в общественном мнении. С одной стороны, восхвалялась женская добродетель, писатели-моралисты описывали идеальных женщин — верных супруг и матерей (так, греческий писатель Плутарх на рубеже I—II вв. с восторгом писал о Корнелии, матери братьев Гракхов — знаменитых реформаторов II в. до н. э., которая после смерти мужа отвергла сватовство египетского царя и приняла на себя все заботы о доме и детях). С другой стороны, женщины часто представлялись чем-то темным, колдовским: в литературе Ранней империи появляются образы женщин-колдуний, страшных и безжалостных. Тот же Цельс, высмеивая легенду о непорочном зачатии, пишет: «Ведь мог же он (бог), имея уже опыт в сотворении людей, и этому (т. е. духу своему) создать тело, а не заключать свой дух в такую нечисть (т. е. в чрево женщины)». Христиане же не только принимали женщин в свои общины, они открыто заявляли, что именно грешницы и блудницы могут прийти к ним. В Евангелии от Иоанна рассказывается о женщине, которую толпа хотела побить камнями за прелюбодеяние, но Иисус остановил избиение словами: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень» (8:7). В Евангелии от Луки есть эпизод, как блудница омывает ноги Иисуса дорогим благовонием; правоверные иудеи были возмущены, что он позволяет такой женщине касаться себя, на что Иисус ответил: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много» (7:37—47). Неудивительно, что христианская проповедь привлекала к себе женщин из разных слоев общества: среди христианок могла быть и вольноотпущенница, и женщина, торгующая тканями, достаточно зажиточная, чтобы иметь свой дом. Интересно отметить, что в Деяниях апостолов сказано, что в Филиппах Павел и его спутники учили в молитвенном доме собравшихся там женщин (16:18), а в Берое к христианам примкнули «из эллинских почетных женщин и из мужчин немало» (17:12). Хочу обратить внимание, что эпитет «почетные» отнесен только к женщинам. Вероятно, первыми христианами из высших слоев общества были именно женщины, поскольку они острее, чем их отцы и мужья, должны были чувствовать неприемлемость прежней системы духовных и этических ценностей.

Итак, социальный состав христиан с самого начала возникновения христианских общин не был однородным, хотя преобладание в них выходцев из социальных низов

бесспорно. В Первом послании к коринфянам автор его пишет: «Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много *из вас* мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное» (1 : 26—27). Однако с конца I — начала II в. приток к христианам людей из средних и даже высших слоев общества постепенно увеличивается. Плиний Младший сообщает императору Траяну, что среди христиан Вифинии оказались даже люди, имевшие римское гражданство (их он для расследования отправил в Рим). Быть римским гражданином в провинциальном обществе было достаточно почетно. Приход к христианству таких людей был следствием углубляющегося духовного кризиса, ощущения, что и эта привилегия в условиях уже, по существу, сложившейся ко II в. централизованной бюрократической империи мало что значила... Распространению христианства в разных группах населения способствовал и самый характер этого религиозного учения, и формы организации христиан.

УЧЕНИЕ РАННИХ ХРИСТИАН

В этой главе не ставится цель охарактеризовать сущность и развитие христианского вероучения во всей его сложности, но основы этого учения нужно представлять себе, чтобы понять место христианства в окружающем его мире Римской империи, причины и пути его распространения. Такой основой первоначального христианства была вера в искупительную жертву мессии Иисуса, который пострадал за грехи людей и воскрес, обещая тем самым спасение для всех уверовавших в него. Христианские проповедники и пророки начали свои поучения, не имея разработанной догматики. Эта догматика складывалась в процессе формирования церкви, в спорах и конфликтах между отдельными группами и направлениями. Сущность первых проповедей, которые передавали устное предание, можно выразить словами, вложенными в уста апостола Петра в Деяниях апостолов: «Как бог духом святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что бог был с ним; и мы свидетели всего, что сделал он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что, наконец, его убили, повесивши на древе (более точный перевод — «на столбе».— *И. С.*). Сего бог воскресил на

третнй день н дал ему явиться не всему народу, но свндетелям, предизбраниым от бога... О нем все пророки свндетельствуют, что всякнй верующий в иего получнт прощение грехов нменем его» (10:38—43). Итак, первые хрнстнане верилн в мессию Инсуса (в словах, сказанных от нмени Петра, нет еще упомниания о непорочном зачатнн, о рождении Иисуса как сына божня от девы Марин), вернлн, что он пострадал за ннх, вернли в то, что он вернется на землю, чтобы установить царство божие на земле. Эта вера ярко выражена в Апокалипсисе, где ндет опнсание страшного суда над всемн грешинкамн. В посланнях Павла, во всяком случае в некоторых из иих, тоже говорится о том, что верующие, к которым он обращается, должны готовнться ко второму пршествию, «чтобы нам быть неповнннымн в день господа нашего Инсуса Хрнста» (I Кор. 1:8). Страшный суд мыслнлся первыми хрнстианами как наказание всех язычннков, всех, кто не уверовал в новое Откровение. Острую неиависть у ннх вызывал Рим — город, господствующий иад миожеством народов. В Откровенин Иоанна Рнм рнсуется в виде блудннцы, сидящей на семиголовом звере. Никакого милосердия н прощения автор Апокалнпсиса в отиошеиии Рима ие проявляет: «Ибо грехи ее дошлн до неба, и бог воспомянул неправды ее. Воздайте ей так, как и она воздала вам, н вдвое воздайте ей по делам ее; в чаше, в которой она прнготовляла вам вино, прнготовьте ей вдвое. Сколько славнлась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений н горестей» (18:5—7). Наиболее сильиы былн эти ожндаиня конца мира, гибелн ненавистного города у христнан из иудеев, среди которых живы были традиции сопротнвлення завоевателям.

Характернзуя первоначальное хрнстнанство, и прежде всего хрнстианство, отраженное в Откровенни Иоанна, Ф. Энгельс писал: «Итак, мы вндим, что христианство того времеии, еще не осознавшее само себя, как небо от землн отлнчалось от позднейшей, зафнксированной в догматах мировой релнгии Никейского собора; оно до иеузиаваемостн не похоже иа последнее. В нем нет ии догматики, ии этнки позднейшего христиаиства; ио зато есть ощущенне того, что ведется борьба протнв всего мира и что эта борьба увенчается победой...» [1]

Итак, хрнстнанство второй половины I в. еще не осо-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 478

знало само себя, т. е. оно мыслило себя еще в рамках иудаизма, считало себя своего рода «истинным иудейством». Осознание какого-либо религиозного учения как принципиально нового было затруднено тем, что массовая психология того времени была ориентирована на традицию: древность и «священность» казались идентичными. Цельс, писавший против христиан, когда уже произошел их разрыв с иудаизмом, не одобрял религиозных верований иудеев, но он видел преимущество последних перед христианами в том, что свою веру иудеи получили от предков... Если внимательно вчитаться в раннехристианскую литературу, то можно почувствовать, что главными аргументами, доказывающими мессианизм Иисуса, были не столько совершенные им чудеса (в некоторых ранних писаниях, например в записях речений Иисуса, о чудесах вообще не говорится), сколько предсказания библейских пророков, которые тщательно подбирались и цитировались христианскими проповедниками. Недаром в том кратком изложении проповеди Петра, которая приведена в Деяниях апостолов, подчеркнуто, что об Иисусе свидетельствовали «все пророки», а об его деятельности сказано только, что он исцелял людей, одержимых «диаволом».

Связь с иудаизмом отражена в одном из «речений Иисуса», найденном на папирусе: «Говорит Иисус. Если вы не отречетесь от мира, не обретете царства божия; если вы не будете соблюдать субботу, не увидите Отца». В этом речении соблюдение отдыха в субботний день как символ выполнения иудейского ритуала является обязательным условием для христиан.

Однако в условиях диаспоры и притока к христианам неиудеев соблюдение обрядов иудаизма вызывало протесты новообращенных. Это отражено в посланиях Павла. Он учил, что соблюдение иудейского закона было необходимо до Христа. Теперь же для принявших истинную веру закон недействителен; человек, по утверждению Павла, оправдывается не делами закона (в том числе и соблюдением обрядов), но только верой в Христа. Это положение Павла вызывало возражения среди тех групп христиан, которые не решались порвать с древней иудейской религией. Споры нашли свое отражение не только в непризнанных впоследствии церковью писаниях иудео-христиан, но и в произведениях, вошедших в Новый завет. Например, в Послании Иакова есть фраза: «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2:17).

Фраза эта прямо направлена против приведенного выше утверждения Павла. Однако за полный разрыв с иудаизмом сам Павел еще не выступал. Напротив, он подчеркивал свою принадлежность к иудеям (см., например, Послание к римлянам, 11 : 1).

Проповедь, обращенная к неиудеям, меняла и образ самого Иисуса. В посланиях Павла праведный человек, сын плотника Иосифа и Марии, становится образом «бога невидимого», олицетворением «славы божией» (II Кор. 4 : 4, 6). Автор Второго послания к коринфянам не отрицает человеческой природы Иисуса, но для него основное не его земная жизнь, а его извечная духовная, божественная сущность. В Послании к филиппийцам говорится, что Иисус Христос, равный богу, «уничижил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (2 : 7). Идея видимости человеческого существования должна была снять противоречие между божественной сущностью Иисуса и его жалким земным уделом. Эта идея была развита затем христианской группой докетов, утверждавших, что человеческий облик Иисуса был лишь кажущимся; ортодоксальная церковь объявила учение это еретическим. Как писал один из исследователей истории раннего христианства, Павел перевел палестинское евангелие на язык, доступный грекам: они интересовались не столько концом мира, сколько его началом [1], т. е. они хотели верить во всемогущество создателя мира, который всем управляет и который может спасти верующих в него. Но представление об Иисусе как о человеке, пророке, на которого сошел «дух божий», продолжало жить среди иудеохристианских групп. Упоминания об этом представлении можно найти еще в конце II в.

Итак, христианские общины, возникавшие во второй половине I в., еще не имели сложившегося вероучения: одних привлекал образ бедного плотника, ставшего помазанником божьим и воскресшего, других — божество, принявшее вид раба, но все они верили в то, что он пострадал во имя людей и принесет им избавление от страданий...

Что же нужно было делать поверившим в Христа, чтобы обрести избавление? Приведенное выше речение, приписывавшееся Иисусу, отвечало на этот вопрос кратко: отречься от мира. Для христиан, ожидавших скорый ко-

---

[1] *Chadwick H.* The Early Church. L., 1967, p. 20.

нец света, не могло существовать разработанных норм поведения на каждый случай повседневной жизни; они должны были готовиться к суду над всем миром. В основе их мировоззрения лежало неприятие окружающей действительности; «отречение от мира» означало отречение от всей системы ценностей, которая определяла бытие человека в земном мире, где правит сатана — «князь мира сего», как сказано в Евангелии от Иоанна (12:31). В Откровении Иоанна гибель во время Страшного суда грозит всем, кто поклоняется идолам, «которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить», тем, кто не раскаялся «в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (9:20—21). Христиане противопоставляли тому миру, который в их глазах был абсолютно безнравственным, свою абсолютную нравственность — аскетизм вместо «блудодеяния», самопожертвование и любовь к ближнему вместо ненависти. Эта нормативная нравственность была трудно достижима в реальной жизни; многие христиане под ближними прежде всего понимали своих единоверцев или сочувствующих им. Неприятие иноверцев проходит через различные раннехристианские сочинения. Даже в Нагорной проповеди, где было провозглашено милосердие и прощение, сказано: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плоды добрые, срубают и бросают в огонь» (Мф. 7:18—19). Правда, судить тех, кто «не приносит плода доброго», дело бога, а не человека. «Не мстите за себя, но дайте место гневу божнему», — сказано в Послании к римлянам. Но настойчивое повторение этого призыва (он звучит и в Первом послании к коринфянам) показывает, что не все христиане разделяли на деле подобную позицию. Проповедь всеобщей любви не могла избавить их от ненависти к своим гонителям.

Идея нравственного совершенства и в то же время отсутствие выработанной регламентации повседневной жизни привлекали к христианам людей из разных слоев общества и разного уровня образованности. Античная философия, в частности стоицизм, тоже говорила о несовершенстве земной жизни, но она предлагала человеку (причем не всякому, а тому, кто способен на это) жить в соответствии с разумом в мире, который не мог уже казаться разумным. Христианство же отрицало земную мудрость («мудрость мира сего есть безумие перед бо-

гом» — I Кор. 3 : 12); оно обращалось к любому человеку, страдающему, несчастному, и обещало ему спасение через веру; именно страдающим прежде всего должна была открыться божья благодать. Христианство не могло спасти людей от реального страдания, поэтому оно его своеобразным образом обожествляло. По существу, в раннем христианстве, его мировосприятии проявилась психология человека, лишенного всех общественных связей и гарантий. Христиане воспринимали себя временными странниками на земле. И в то же время индивидуальный человек находился в центре христианского вероучения: он нес ответственность не только за свои личные действия, но и за всю мировую несправедливость; он обладал возможностью выбрать путь, который привел бы его к спасению, но к спасению в иной жизни. Как писал Ф. Энгельс, «христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах. На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность! И где бы нашелся человек, который мог бы это отрицать? Mea culpa![1] Ни один человек не мог отказаться от признания за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством»[2].

С самого начала в христианской этике сочетались логически несочетаемые вера в предопределение и убеждение в возможности выбора. Согласно христианскому учению, весь путь человечества вплоть до явления и искупительной жертвы Христа был предопределен, предсказан и в то же время каждый человек имеет свободу выбрать путь спасения, т. е. принять христианское учение или отказаться от него, как те люди, «в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода» (Мк. 4 : 19). В Послании Иакова четко сказано, что бог «сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и искушаясь собственной похотью» (1 : 13—14).

---

[1] Моя вина! *(лат.)*.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 314.

В Первом послании Павла к коринфянам упоминается деление всех людей на телесных, душевных и духовных: не только люди, которые живут прежде всего интересами плоти, но и «душевные» (т. е. обладающие индивидуальной душой, а не частью божественного духа) не могут принять то, что от духа божиего, «потому что почитают это безумием» (I Кор. 2:14). Создается впечатление, что для автора это деление изначально, как и считало распространенное во II в. учение христиан-гностиков, утверждавших, что спасение доступно только избранным. Но при этом тот же автор Послания к коринфянам призывает «телесных» и «душевных» измениться, стать «духовными», упрекая их в том, что они «еще плотские», поскольку между ними зависть, споры и разногласия (4:1). Подобное сплетение веры в предопределение и признания за каждым человеком возможности сделать выбор между духом и плотью было свойственно, как отмечает в своей книге И. Д. Амусин, и кумранской общине. С одной стороны, бог заранее предопределил поведение как «сынов света», так и «сынов тьмы», с другой стороны, в кумранских документах подчеркивается добровольное вступление в общину, а в Дамасском документе прямо сказано, что люди могут избрать то, что пожелал бог, и отвергнуть то, «что он ненавидит». Это противоречие не могло быть объяснено логически. Оба компонента были важны в мировосприятии верующих: вера в предопределение создавала ощущение всемогущества бога, позволяла ощущать значимость каждого человека, чье место в мире определено божеством и никому не дано изменить его, но без идеи свободы выбора было невозможно само распространение христианства, теряли смысл миссионерская деятельность проповедников, представление о личной ответственности и об искуплении грехов каждым человеком, к которому эти проповедники апеллировали. В дальнейшем христианская теология много сил потратит на то, чтобы объяснить это противоречие. Но первые христиане не пытались ничего объяснять; их религия была прежде всего религией откровения, воспринимаемого эмоционально и иррационально.

Итак, основы христианской этики первоначально заключались в отказе от норм «этого мира» и единении в вере. Однако жизнь постоянно ставила перед христианами вопросы об их конкретном поведении в «этом мире», поскольку, в отличие от создателей кумранской общины, они не уходили в пустыню (да и куда могли уйти жители

густонаселенной Греции или городов малоазийского побережья? В лучшем случае в другой такой же город). Уже в таких ранних христианских сочинениях, как Откровение Иоанна и в посланиях Павла, ощущается острая внутренняя борьба, которая шла среди первых христиан по вопросам их поведения по отношению к внешнему миру и друг к другу.

Одним из конфликтных вопросов в среде христиан был вопрос о том, можно ли есть «идоложертвенное», т. е. те продукты (прежде всего мясо), которые были частью жертвоприношений языческим божествам. В Апокалипсисе упоминаются пророки Валаам и Валак, которые ввели в соблазн «сынов израилевых» в Пергаме и разрешили им есть «идоложертвенное» и «любодействовать». То же самое вменяется в вину пророчице Иезавели, действовавшей в христианской общине в Тиатирах. Отношение к идоложертвенному имеет несколько аспектов. Вслед за иудеями христиане непримиримо относились ко всяким отправлениям языческих культов. Даже признавая власть императоров, многие из них готовы были идти на смерть, лишь бы не воздавать божеские почести их статуям. Есть «идоложертвенное» означало приобщаться хотя бы косвенно к почитанию самих идолов. Каким образом могла такая пища попасть христианам? Дело в том, что, согласно установлениям, действовавшим в античных городах, определенные части жертвенного животного возвращались жертвователю (часть шла жрецу, часть сжигалась на алтаре). Кроме того, во время общественных празднеств, посвященных тому или иному божеству, как правило, устраивались общественные пиршества, во время которых поедалось мясо принесенных в жертву животных. Такие обеды устраивались как за счет городской казны, так и на средства частных лиц; в честь последних затем ставили надписи, прославлявшие их щедрость. В подобных празднествах принимали участие люди из самых разных слоев. Из надписей мы узнаем, что к празднествам и обедам допускались не только граждане, но и все население города, в том числе чужаки и рабы (иногда только городские рабы, иногда и рабы частных лиц). Эти празднества и обеды служили средством сплочения всего разноплеменного населения городов, давали возможность подкормить наиболее бедные слои населения. Для большинства бедняков и рабов поедание «идоложертвенного» было единственной возможностью отведать мясной пищи. Вероятно, Иезавель и Ва-

лаам, упомянутые в Апокалипсисе, разрешая есть «идоложертвенное», выражали интересы беднейших слоев христиан; в то же время они, вероятно, выступали против жесткого соблюдения внешней обрядности иудаизма и распространяли это на вопрос о пище: не важно, что ест человек, важно, что представляет собой его духовная сущность. Подобная позиция в крайней форме выражена в непризнанном церковью Евангелии Фомы: «...и если вы приходите в какую-то землю и идете в селения, если вас примут, ешьте то, что вам выставят... ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит»; конец фразы перекликается с аналогичной фразой из Нового завета: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (т. е. оскверняют человека, как поясняется дальше, злые помыслы) (Мк. 7 : 15—23). Таким образом, отношение к пище было не только практической проблемой, оно переплеталось с вопросом о соотношении внутреннего настроя и действий человека.

В посланиях Павла сделана попытка дать конкретные советы, как вести себя в отношении «идоложертвенного» в реальных жизненных ситуациях. Он пишет в Первом послании к коринфянам, что если христианин приходит домой к язычнику (участие в публичных празднествах, разумеется, исключалось), то он может есть любое мясо, не спрашивая об его происхождении. Если же хозяин скажет, что мясо от жертвенного животного, то христианин должен отказаться от его вкушения, но — и это добавление представляется важным — не из-за боязни оскверниться, а чтобы не подавать соблазна «ни иудеям, ни еллинам, ни церкви божией» (10 : 32). Другими словами, отказ есть мясо жертвенного животного для Павла не принцип; но автор послания опасается, что сознательное поедание такого мяса может «ввести в соблазн» других христиан, которые начнут смешиваться с язычниками, есть и пить вместе с ними, участвовать в общественных обедах,— если можно есть жертвенную пищу в частном доме, то почему нельзя делать это публично?

Пример с «идоложертвенным» показывает, что абстрактный принцип «отречения от мира», отказа от контактов с язычниками, который лежит в основе требований автора Апокалипсиса, не мог быть претворен в жизнь; он мог действовать только в небольшой изолированной группе. Но одно лишь духовное очищение, не связанное с дей-

ствиями в том внешнем мире, в котором жили христиане, также было невозможно; христиане могли раствориться в этом мире или, как это и было у христиан-гностиков (группы, получившей распространение во II в.), образовать некую духовную элиту, замкнутую на своем внутреннем самосознании, равнодушную к этическим проблемам, которая только по одному этому не могла найти достаточно широкого числа сторонников. Христианская этика складывалась постепенно в результате приспособления к окружающей действительности, и принципы, провозглашенные некогда первыми проповедниками, сосуществовали в ней с практическими действиями, далеко не всегда совпадавшими с этими принципами.

Столь же актуальным вопросом, связанным с реальной жизнью, был, по-видимому, и вопрос о «блудодеянии» и о браках с язычниками. Некоторые исследователи полагают, что под «блудодеянием» подразумевались смешанные браки между иудеями и неиудеями, которые иудейской религией были запрещены [1]. Однако речь шла скорее всего о более широком явлении: христиане, не признававшие норм языческого мира, отвергали и семейные нормы; ожидание скорого конца света, идея только духовного очищения, сознание своей исключительности могли породить в этих людях ощущение того, что их поступки не подлежат обычным моральным оценкам. В Первом послании к коринфянам Павел пишет: «Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние, и притом такое блудодеяние, какого не слышно было даже у язычников...» (5:1). Он, как и автор Апокалипсиса, резко выступает против «блудодеяния», но в то же время он признает невозможность аскетической жизни для всех христиан. В Первом послании к коринфянам подробно рассматривается вопрос о браке: люди, состоящие в браке, должны этот брак сохранять (причем ни жена не должна покидать своего мужа, ни муж жену); безбрачным и вдовам лучше не вступать в брак, но если не могут воздержаться, то тогда пусть вступают. Аскетизм — лишь для избранных, ибо «каждый имеет свое дарование от бога, один так, другой иначе». В этом же послании затронут важный вопрос о браках с нехристианами, вопрос, очень остро стоявший для людей, не рвавших с иудаизмом (поскольку иудейская религия запрещала браки с иноверцами). Павел предлагает своего

[1] См., например: *Донини А.* У истоков христианства, с. 89.

рода компромиссное решение: если один из супругов неверующий и хочет сохранить брак, то брак должен сохраняться, если же он хочет развестись, то брат или сестра (т. е. члены христианской общины) в этом случае могут дать развод, они не связаны. Таким образом, внутри христианских общин не было четких правил, касающихся браков, как и вообще всей системы отношений с внешним миром. В том же Первом послании к коринфянам Павел писал, что христиане не могут не общаться совсем с лихоимцами, идолослужителями и т. п., ибо тогда христианам надлежит «выйти из мира сего». Главным для всех христиан оставалось убеждение, что их вера направляет их поступки, где бы они ни находились. Этика первых христиан, как и их вероучение, была основана на откровении. Может быть, именно поэтому в среду христиан мог прийти и человек, желавший совсем порвать с окружающим обществом, и человек, занимавший в этом обществе достаточно высокое положение. Но внутреннее неприятие внешнего мира и постоянное фактическое общение с этим миром на деле порождали трудноразрешимые противоречия и постоянные споры. Борьба внутри христиан по вопросам этики была очень острой. В конце I в. среди них преобладали настроения, отраженные в Апокалипсисе и в записях «речений Иисуса». Может быть, одиночество Павла, о котором говорилось выше, связано не только с его выступлениями против соблюдения предписаний иудаизма, но и с его этическими советами, которые, по-существу, были направлены на примирение с существованием христиан в «этом мире». О том, что учение Павла было признано далеко не всеми христианами, говорит тот факт, что эбиониты, одна из наиболее ранних христианских групп, считали Павла лжеапостолом и резко против него выступали. Полемика с социально-этическим учением Павла выражена и в некоторых новозаветных сочинениях, в частности в Послании Иакова, адресованном, по всей вероятности, христианам из иудеев. В этом послании резко осуждается богатство («Послушайте, вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас» — 5:1), подчеркивается необходимость неприятия окружающего мира: «...дружба с миром есть вражда против бога» (4:4).

Итак, первые христиане, появившиеся в восточных провинциях империи во второй половине I в., не имели еще ни разработанной теологии, ни определенной этики.

Их сплачивала прежде всего страстная вера в возможность вечного спасения вне того мира и времени, в котором они жили.

ОРГАНИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЭККЛЕСИЙ

Какова же была организация первых христианских групп, возникших среди смешанного населения восточных городов империи, как жили они в мире, который старались не признавать? Как уже говорилось, для Ранней империи были характерны различные объединения простого люда — профессиональные коллегии, религиозные союзы. Христиане тоже создавали свои объединения, первоначально очень немногочисленные. Вытесненные из синагог правоверными иудеями, христиане собирались в частных домах, принадлежавших их единоверцам. Так, в Деяниях апостолов упоминается, что Павел и его спутники «поучали» в доме у Лидии, торговавшей тканями (16 : 40), там же упомянуто молельное собрание в доме Марии, матери Марка (12 : 12). Встречались христиане и в других местах, например в «школе Тиранна» в Эфесе,— слово «школа» (греч. sholae) употреблялось для обозначения объединений философов и места, где они собирались. Другими словами, никаких постоянных помещений у христиан не было, они слушали проповеди и молились, где это было возможно. Свои объединения они называли не обычными названиями — коллегия, фиас, школа, койнон, синагога (интересно отметить, что для языческих авторов христиане были «фиасом» — религиозным объединением; этот термин употребляют и Лукиан и Цельс), а экклесией — собранием. В этом названии сосредоточено несколько смыслов. Слово «экклесия» в греческих городах означало «народное собрание» — когда-то главный орган полисного самоуправления. Это был не религиозный, а прежде всего политический термин. Христиане как бы противопоставляли свое собрание — экклесию верующих, истинное собрание —экклесии земной, потерявшей уже всякий смысл, град божий — граду (полису) земному... Экклесия христиан, в отличие от коллегий, имевших свои четкие уставы, списки членов, была открыта для всех: в это собрание мог прийти любой, кто хотел принять веру христиан. Открытый характер христианских собраний был очень

важным фактором в распространении нового учения: он противостоял регламенту складывающейся в первые века бюрократической имперской системы. И наконец, для христианина, чувствовавшего себя чужим во всех других собраниях и сообществах, было очень важно ощущать себя частью собрания, сообщества единоверцев. Совместное слушание проповедей усиливало эмоциональное воздействие последних: христиане были как бы избранниками, которым открыта истина, недоступная остальному миру.

Христиане не скрывали свою приверженность новому вероучению: активная миссионерская деятельность, проповедь «благой вести» как можно большему числу людей были органически присущи христианству. Христиане не скрываясь оказывали помощь своим собратьям. Рассказывая о философе Перегрине, который был заключен в тюрьму, так как одно время играл руководящую роль в христианской общине, Лукиан писал: «Уже с самого утра можно было видеть у тюрьмы каких-то старух, вдов, детей-сирот. Главари христиан даже ночи проводили... в тюрьме, подкупив стражу». Однако открытость христианских экклесий не означала их публичности. Свои собрания они проводили, как правило, в тех местах, где не было соприкосновения с языческим миром, часто в ночное время. Плиний пишет о том, что вифинские христиане собирались «до рассвета». Религиозные собрания сами по себе были для них таинством, которое нельзя вершить на глазах у закоренелых язычников. Противники христиан упорно упрекали их в том, что они составляют «тайные сообщества», вместо того чтобы воздвигать жертвенники, статуи и храмы. Даже в начале III в., когда христианство широко распространилось по всей империи, один из его критиков (эти слова приведены в сочинении Минуция Феликса) риторически вопрошал: «В самом деле, для чего они всячески стараются скрывать и делать тайною для других то, что они почитают, когда похвальные дела совершаются обыкновенно открыто и скрываются только дела преступные?.. Почему они не осмеливаются открыто говорить и свободно устраивать свои собрания?» На самом же деле христиане ничего не скрывали — они просто отделяли себя от окружающего мира; они существовали в нем, но внутренне были вне его. И наряду с призывом проповедовать с крыш в христианской проповеди встречались и другие призывы: «Не давайте святыни псам и не бросайте жем-

чуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6). Псы и свиньи здесь — враги христиан, преследовавшие новое учение. Итак, с одной стороны, открытость христианских общин, с другой — внутреннее противопоставление себя обществу язычников, «псам и свиньям», ощущение своей избранности, без которого не могла существовать первоначально маленькая горстка людей во враждебном им окружении,— уже это создавало особую ситуацию, в которой оказывались христианские экклесии, привлекая одних и возбуждая подозрения у других. Многим, даже самым образованным людям казалось, что отказ от публичных празднеств и жертвоприношений скрывает какие-то тайные страшные обряды. Ведь публичность всей жизни — не только общественной, но и частной — была неотъемлемой частью античных представлений о добропорядочности. Собрания христиан были тайными лишь постольку, поскольку их объединения не были официально разрешены и преследовались властями; они меньше всего стремились скрыть свое учение, но принципы, объединявшие всех этих разных людей — рабов и блудниц, торговок и еврейских проповедников, были многим непонятны, и эта непонятность рождала обвинения в тайности, приводила к тому, что в начале II в., когда о христианстве уже довольно широко заговорили, его называли «зловредным» или «безмерно уродливым» суеверием (первое определение принадлежит Тациту, второе — Плинию Младшему).

Мы очень мало знаем о внутренней организации первых экклесий. Апокалипсис адресован семи малоазийским экклесиям, и обращение к каждой из них начинается словами: «ангелу Смирнской церкви (так в русском тексте Нового завета переведено слово «экклесия») напиши...» или «ангелу Ефесской церкви напиши...» Возможно, «ангел» в данном случае всего лишь «вестник» (таково буквальное значение греческого слова «ангелос»), т. е. человек, который получал, передавал и читал перед собравшимися христианами послания от проповедников, одним из которых и был автор Апокалипсиса. Ничего о положении таких «ангелов» в общине мы не знаем.

Христиане называли себя братьями и сестрами. Никаких следов иерархии должностей в первых общинах христиан не заметно. Христианская экклесия противопо-

ставляла себя сложному аппарату управления, сложившемуся в империи. Недаром в уста Иисуса были вложены слова: «...вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою...» (Мк. 10: 42—43).

Одним из важных вопросов, стоявшим перед исследователями организации и внутренней жизни этих общин, был вопрос о существовании в них общности имущества, напоминавшей положение в кумранской общине. Представление о возможном обобществлении имущества христиан основано на описании иерусалимской общины, которое дано в Деяниях апостолов. Там описывается своего рода идиллическая община, в которой все верующие были вместе и имели все общее; свое имущество они продавали и разделяли всем, «смотря по нужде каждого»; каждый день они пребывали во храме, «преломляя по домам хлеб, принимали пищу в радости и простоте сердечной». Это описание, сделанное, когда Иерусалим уже был разрушен, носит явно назидательный характер; иерусалимская община должна была служить образцом для других христианских общин. Нереальность описанного в Деяниях положения в иерусалимской общине становится совершенно очевидной, если сравнить его с тем, что говорится в других местах Деяний апостолов и в посланиях Павла о положении в бедных, раздираемых спорами малоазийских общинах. Да и из описания иерусалимской общины не вполне ясно, от всего ли имущества отказывались ее члены? Ведь хлеб они преломляли «по домам», т. е. были люди, имевшие свои дома. В другом отрывке (4 : 34) сказано, что среди иерусалимских христиан не было нуждающихся, так как все, вступившие в общину, продавали землю и дома, внося деньги в общую кассу (правда, в качестве конкретного примера приведен только взнос некоего Иосии, родом кипрянина, который продал землю и деньги отдал апостолам). Явно назидательный характер носит и рассказ об Анании и Сапфире, христианах, которые продали землю и утаили часть полученной суммы, сказав, что они продали землю за меньшую цену, чем на самом деле. Супругов постигла страшная кара: они после произнесенной лжи пали бездыханными. Однако наказание, как это явствует из контекста, постигло их не за то, что они не отдали всех денег, а за то, что солгали из корыстных побуждений. В Деяниях

апостолов Петр говорит Анании: «Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоем? Ты солгал не человекам, а богу» (5 : 4). Если судить по этим словам, то приношения были добровольны, но, с точки зрения автора этого рассказа, образцовый христианин должен был по собственной воле от имущества отказаться.

Все описание иерусалимской общины: ее многочисленность, зависть первосвященников, множество чудес, совершаемых апостолами (главными среди них были Петр и Иаков) — не соответствует реальной обстановке в Иерусалиме середины I в.; оно рассчитано на то, чтобы поразить воображение верующих, показав идеальную общину, где не было нуждающихся, где ученики Иисуса повторяли совершенные их учителем чудеса, где все были едины и жили в простоте и радости. Когда же речь идет об общинах в других восточных провинциях, то замечания, рассыпанные в тех же Деяниях и посланиях, рисуют иную картину. Как уже говорилось, большинство общин были бедны. Христиане действительно делали взносы на общие нужды, но эти взносы совсем не означали, что люди продавали все свое имущество. Христианка Лидия, например, пригласила Павла и его спутников в свой дом, оказывала им гостеприимство, так же как Акила и Прискила в Эфесе. Нигде нет и намека на то, что они свои дома собирались продать. В Первом послании к коринфянам Павел, упрекая коринфских христиан в невоздержанности во время общих трапез, писал: «Разве у вас нет домов, чтобы есть и пить?» Из посланий видно также, что не было определенных правил в сборе взносов и размер их не был строго определен. Павел советует коринфским христианам установить такой порядок, рекомендуя последовать примеру христиан Галатии: «В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние» (16 : 2) — добровольность взносов была важнейшим принципом первых христианских объединений, выступавших против жесткой регламентации поведения верующих, присущей ортодоксальному иудаизму и проявлявшейся также в уставах многих языческих религиозных союзов.

Взносы христиан прежде всего использовались для оказания помощи тем членам общины, которые были больны, оказались в заключении, они использовались

также для организации погребений. Индивидуальная благотворительность играла огромную роль в привлечении бедняков в христианские общины. В античных полисах были достаточно широко распространены различные формы раздачи денег и общественных трапез, которые организовывались как самим городом за счет казны, так и отдельными богатыми людьми во время тех или иных празднеств. Первоначально это были раздачи гражданам (так, например, в классических Афинах V в. до н. э. производились раздачи «театральных денег», которые должны были дать возможность гражданам не работать во время театральных представлений и посещать их); в эллинистический и римский периоды раздачи производились и негражданам, а иногда даже приезжим и рабам. «Хлеба и зрелищ!» — требовала у императоров привыкшая к бесплатным представлениям и хлебным раздачам римская толпа. Но эти раздачи не носили характера моральной обязанности помогать каждому неимущему. Все эти общественные трапезы и раздачи были рассчитаны не на отдельных людей, а на толпу. В перерывах между раздачами и пирами человек, не имевший близких, мог умирать от голода или болезни и не получить помощи. Христиане же стремились помогать каждому своему собрату, кем бы он ни был, если он нуждался в этом. И чем дальше в неопределенное будущее отходила мечта об установлении царства божия на земле, чем больше контактов становилось у христиан с окружающим миром, тем большую роль приобретает именно благотворительность. Требование делиться со своим ближним вытесняет требование полного отречения от всех земных благ. Впоследствии благотворительность стала оправданием существования богатых и богатства, но на первых порах обязательная взаимопомощь сплачивала христиан и притягивала к ним всех, кто в такой помощи нуждался.

Помощь неимущим не означала, что бедняки могли жить за счет христианской общины: у последней было слишком мало средств. Призывы трудиться содержатся в ряде посланий Павла. Так, в Первом послании к фессалоникийцам высказано требование «работать своими собственными руками». Во Втором послании к фессалоникийцам автор говорит о том, что он сам ни у кого не ел хлеба даром, но занимался работою день и ночь, «чтобы не обременить кого из вас» (3 : 8). Именно в этом послании сформулировано правило: «Если кто не хочет тру-

диться, тот и не ешь». Таким образом, христианские общины боролись против паразитической психологии, развивавшейся среди деклассированных людей античных городов, людей, которые презирали тяжелый труд и надеялись прожить за счет подачек.

Однако не следует думать, что внутренняя жизнь христианских общин представляла собой идиллию и что все эти нормы легко и просто входили в повседневное поведение христиан. Ведь люди, приходившие к христианам, чтобы порвать с окружающим миром, неминуемо приносили в экклесии свои привычки и предубеждения. В посланиях к фессалоникийцам не случайно настойчиво подчеркивается необходимость трудиться: среди христиан этого города, как явствует из Второго послания, были такие, которые «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся» (II Фес. 3 : 11). Не все христиане делились своим достоянием с собратьями. По-видимому, в связи с отсутствием четкой организации и постоянных должностных лиц, управляющих общиной, первоначально на общие христианские трапезы — важнейшую составную часть ритуальной жизни — каждый приносил что мог. Такая ситуация вызывала конфликты, отраженные в Первом послании к коринфянам: каждый торопится съесть свою пищу, так что «иной бывает голоден, а иной упивается», такой порядок унижает неимущих (11 : 21—22). Между тем общая трапеза была связана с обрядом причащения в память тайной вечери Иисуса, и Павел напоминает об этом коринфским христианам: «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» (11 : 29).

На собраниях христиан произносились проповеди, повторялись «речения Иисуса», читались послания, произносились пророчества о скором конце мира. Пророки играли огромную роль в раннехристианских экклесиях: христиане верили, что на пророках — благодать божия, что их устами вещает дух святой, поэтому общение с пророками было для христиан священнодействием. В каждой общине были свои пророки; пророчествовали и мужчины и женщины (автор Апокалипсиса осуждает пророчицу Иезавель, и в посланиях Павла упомянуты пророчествующие женщины). Но были и странствующие пророки, которые ходили из общины в общину. Кроме пророков из общины в общину переходили апостолы. Слово это означает «посланец», «посол»; христиане употребляли его в значении «посланец божий». Странствую-

щие апостолы проповедовали евангелие — благовестие. Как ясно видно из Павловых посланий, слово «евангелие» относилось первоначально к устной проповеди (например, в Послании к галатам: «евангелие, которое я благовествовал...» или во Втором послании к коринфянам: «...если бы кто, придя, начал проповедовать иное евангелие...»). Апостолов было много, каждый из них считал, что именно ему открыта божественная истина. Одним из таких апостолов был Павел. Исключительно к ученикам Иисуса это слово стало применяться позже. Поддержать сознание избранности у малочисленных последователей нового учения, противопоставлявших себя стихии языческого мира, могла только глубокая, основанная не столько на разуме, сколько на чувстве вера. Проповедники-фанатики, страстно верившие в истинность каждого своего слова, внушали эту веру и своим слушателям. Такой проповедник стремился сплотить христиан вокруг своего «благовестия», и в этой борьбе за сплочение каждый называл другого, хоть в чем-то расходящегося с ним проповедника лжепророком.

Борьба между проповедниками отразилась уже в таких ранних произведениях христианства, как Апокалипсис и Послания Павла. В Послании к галатам Павел упрекает галатийских христиан, что они переходят к «иному благовествованию», и призывает проклятие на головы тех, кто благовествует иначе, чем он. Внутри христианских общин были приверженцы разных проповедников. В Первом послании к коринфянам упоминаются споры, которые вели между собой такие приверженцы: «...у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов» (1 : 12). Чем больше появлялось пророков и проповедников, чем больше отличались их проповеди друг от друга, тем острее становились вероучительные споры среди христиан. Проблема пророков и лжепророков серьезно обсуждалась в христианской литературе конца I — начала II в. В Первом послании Иоанна верующих убеждают не верить всем, одержимым духом, но испытывать духов, «от бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (4 : 1).

Споры, связанные с вероучением, были не единственными спорами среди христиан. Сталкиваясь друг с другом во «внешнем мире», они могли вступать в различного рода конфликты (в том числе, вероятно, и имущественные). Как поступать в таком случае? В Первом послании к коринфянам Павел гневно упрекает тех хри-

стиан, которые судятся друг с другом у официальных властей («Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?.. Неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?» (6:1,5). Конфликты могли быть связаны и с недостойным поведением того или иного члена общины (в том же послании перечислены блудники, лихоимцы, злоречивые и т. д.). Как относиться к таким людям? Открытость христианских экклесий неизбежно приводила к появлению в них людей случайных, которыми двигала не столько вера в Христа, сколько ненависть к окружающему миру. Многие из них с течением времени сами покидали ряды христиан, но нужно ли было дожидаться этого? И как быть с мелкими нарушениями требований христианской этики людьми, которые продолжали считать себя христианами? Кумранская община, отгородившаяся от внешнего мира, имела, как уже говорилось, разработанную систему наказаний. Для христиан самым страшным наказанием было наказание, которое ждет всех неверных во время страшного суда, или немедленное воздаяние, которое посылает бог. В Евангелии от Матфея осуждаются люди, которые ругают своих братьев: тот, кто скажет «рака́» («пустой человек»), подлежит синедриону (т. е. собственно иудейскому суду), а кто скажет «безумный» — подлежит «геенне огненной» (Мф. 5:22). Таким образом, в среде первых христиан представления о собственно христианском суде еще не было. В знаменитом эпизоде с Ананией и Сапфирой из Деяний апостолов, утаившими имущество от иерусалимской общины, бог наказывает их смертью. Этот эпизод должен был внушить христианам необходимость выполнения правил общины, поскольку в условиях полной добровольности христианских объединений никаких дисциплинарных мер разработано еще не было. Павел в Первом послании к коринфянам убеждает христиан не общаться с теми из своих собратьев, кто занимается блудом, с лихоимцами, злоречивыми, и призывает к изгнанию таковых из общины. Однако, как показывают настойчивые повторения в том же послании («Но я писал вам не сообщаться...»), эта мера применялась не везде. Во Втором послании к фессалоникийцам автор его предлагает применять к провинившимся («если же кто не послушает слова нашего в сем послании») более мягкую меру — иметь на замечании, не общаться с ним (по-видимому, временно), чтобы устыдить и вразумить,

но не считать за врага (3:14—15). Такое временное «отлучение» заключалось в том, что провинившиеся не допускались к причастительной трапезе, но могли слушать проповедников вместе с теми, кто готовился принять крещение.

Вопрос о том, за какие проступки наказывать и как, дискутировался среди христиан еще в III в., т. е. практически вплоть до того времени, когда в руках руководителей церкви оказалась реальная возможность использовать принуждение.

Естественно, что в начальный период существования христианских общин проблема регулирования отношений между верующими стояла очень остро, и еще более обострялась она по мере того, как происходил отход христиан от нормативного иудаизма, который регулировал не только религиозную, но и повседневную жизнь. Чтобы не раствориться среди множества различных религиозных течений и союзов, чтобы сохранить свою сплоченность и обособленность, христиане должны были создать более четко оформленные организации; им нужны были авторитеты, которым можно было бы доверять и в вопросах вероучения, и в житейских конфликтах.

Уже в посланиях Павла ясно ощущается стремление упорядочить внутреннюю жизнь экклесий. Он выдвигает на первое место идею единства всех христиан, ибо «много членов, а тело одно». В то же время в Первом послании к коринфянам он подчеркивает, что христиане имеют разные дары от бога и должны действовать в соответствии со своим призванием; одних бог поставил апостолами, других — пророками и учителями, *«иным дал* силы *чудодейственные*, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (12:28). Ни один из этих людей еще не выдвигается на первое место, все необходимы, как члены — телу, но в то же время среди призваний отмечается призвание к руководству, на которое не должны претендовать все члены экклесий. В Послании к ефесянам, которое, по мнению большинства ученых, создано уже после смерти Павла его последователями, сказано, что одни поставлены апостолами, другие — пророками, иные — евангелистами, иные — пастырями и учителями (4:11). Пастыри и учителя, по-видимому, те люди, которым «уготовано» руководство общиной. Интересно появление в этом послании «евангелистов». В более ранних посланиях возвещали евангелие (благую весть) апостолы, в этом же послании апостолы и

евангелисты разделены. Возможно, речь идет о тех людях, которые в конце I в. начали производить записи устных преданий, прежде всего «речений Иисуса», а также рассказов о его жизни; такие записи были необходимы для устранения разногласий. Шли годы, и все меньше и меньше становилось проповедников, которые могли сослаться на то, что они сами слушали учеников Иисуса: записи священных текстов должны были заменить авторитет устного предания. Потребность в таких записях неизбежно вела к выделению людей, которые могли такие записи осуществлять,— назывались они учителями или евангелистами. Но следует иметь в виду, что люди, которые записывали уже сложившуюся устную традицию, не считались авторами «священных книг» — первоначальные записи были, по всей вероятности, анонимны, а затем различные евангелия, содержавшие поучения и жизнеописание Иисуса, стали возводиться к его ученикам. Имя непосредственного ученика Иисуса придавало авторитет записям, «освящало» их. Переписчики евангелий искренне верили, что излагают учение, переданное людьми, слышавшими проповеди Иисуса (недаром новозаветные евангелия в греческом подлиннике называются «По Марку», «По Матфею» и т. д.). Однако, как ни велика была роль реальных евангелистов, производивших записи христианского учения, они не могли претендовать на обладание особой благодатью и не могли соперничать с пророками, которые произносили свои проповеди, как бы получив откровение непосредственно от бога.

Специальные люди были нужны и для руководства повседневной жизнью общин: чтобы собирать взносы, распределять помощь, подготовлять убежище для преследуемых, навещать больных и заключенных. По-видимому, еще в I в. в некоторых общинах появляются старейшины-пресвитеры. Существование старейшин было традиционно для всех общинных организаций древности; неудивительно, что старейшины появляются и в христианских экклесиях. Пресвитеры были не во всех общинах; распространение этой должности шло постепенно. Согласно Деяниям апостолов, в иерусалимской общине были апостолы и пресвитеры — вероятно, этот факт должен был служить образцом для подражания, как и остальное описание этой — уже не существовавшей ко времени создания Деяний — общины. Функции пресвитеров были, насколько можно судить, организа-

ционно-хозяйственными, они выбирались общиной и вводились в должность апостолами (обряд рукоположения); иногда наиболее почитаемые проповедники сами выдвигали пресвитеров. Павел, по преданию, рукоположил несколько пресвитеров. В Деяниях апостолов и в посланиях Павла пресвитеры называются также епископами, т. е. надзирателями[1]. Это не были две разные должности, просто «надзор» входил в обязанности старейшин. В Деяниях апостолов сказано, что Павел собрал пресвитеров христиан Эфеса. В своем обращении к ним Павел назвал их «епископами» (в русском переводе — блюстителями). Оба эти термина употребляются по отношению к одним и тем же лицам и в Послании к Титу. Автор послания обращается к адресату, требуя, чтобы тот «довершил недоконченное» и поставил пресвитеров по всем городам; а затем перечисляет, какими качествами должен обладать пресвитер: непорочен, муж одной жены, детей имеет верных и т. д., «ибо епископ должен быть непорочен...». Никаких сомнений в том, что пресвитеры и епископы одни и те же лица, эти тексты не вызывают. Из них же следует, что пресвитеров могло быть несколько, как в христианской общине Эфеса, и что были города, где пресвитеров не было вообще. В посланиях Павла (прежде всего в тех, которые считаются относительно поздними) подчеркивается необходимость установления должности епископов. В Первом послании к Тимофею прямо говорится: «Кто епископства желает, доброго дела желает» — и дальше подробно перечисляются качества, необходимые епископу. Кроме уже упомянутой непорочности епископ должен был происходить из относительно зажиточных людей, «хорошо управляющий домом своим»; епископа не рекомендовалось избирать из новообращенных. Хотя Павел и его сторонники пытались внушить верующим, что дар управления, пастырства — это дар божий, в конкретном перечислении того, какими качествами должен обладать епископ или пресвитер, речь идет о вполне земных свойствах, которые надлежит проверять поведением в реальной жизни; мало того, согласно Первому посланию к Тимофею, епископ должен быть уважаем язычниками («надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних», т. е. нехристиан,— 3:7). Дар же пророков и апостолов, обла-

[1] В кумранской общине существовала аналогичная должность — надзиратель (меваккер) над работой.

давших благодатью (харизмой[1]), проявлялся, с точки зрения первых христиан, сам собой; могли быть только люди, которые выдавали себя за пророков и апостолов. Поэтому естественно, что в общине I в., где каждый мечтал обрести божественную благодать, где все чувствовали себя «детьми божиими» (как это было впоследствии сформулировано в Евангелии Филиппа: спасение обретают только «сыны божии»), апостолы и пророки пользовались значительно большим авторитетом, чем люди, занимавшиеся организацией повседневной жизни. Авторитет Павла утверждался настойчивым повторением, что он обладает благодатью (I Тим. 1:14); Тимофей, адресат посланий, призывается не пренебрегать своим дарованием, которое дано «по пророчеству» (I Тим. 4:14), это дарование — дарование учить, наставлять, благовествовать.

Поскольку апостолы рукополагали пресвитеров, к ним, как к проповедникам, обладавшим особым авторитетом, обращались с жалобами члены общин на действия своих старейшин. Это создавало, по-видимому, сложные ситуации: управлять общиной при отсутствии каких бы то ни было средств принуждения было достаточно трудно. В Первом послании к Тимофею, которое, по существу, является сводом правил для внутренней жизни общины, указывается, что достойным пресвитерам нужно оказывать особую честь; обвинение против пресвитера можно принимать только при двух или трех свидетелях. Таким образом, к концу I — началу II в. постепенно утверждался авторитет пресвитеров-епископов (во II в. происходит разделение этих должностей, но об этом будет сказано ниже).

Кроме этой должности в общинах появляются и служители низшего ранга — дьяконы, среди которых могли быть и женщины (в Послании к римлянам упоминается дьяконисса Фива — 16:1; Плиний Младший в письме к императору Траяну говорит о допросе под пыткою двух рабынь-дьяконисс). В том же Первом послании к Тимофею, где сформулированы требования к людям, занимающим должности епископов, сказано, что дьяконы должны быть непорочны, не пристрастны к вину, неко-

[1] Поскольку в христианских экклесиях особое положение занимали люди, обладающие, как в это верили христиане, харизмой, в научной литературе такие общины часто называют харизматическими (см.: *Ленцман Я. А.* Происхождение христианства. М., 1958, с. 147).

рыстолюбивы. Дьяконы и дьякониссы прислуживали во время причастительных трапез; судя по настойчивому требованию не быть корыстолюбивым, дьякон, как и и епископ (тот также не должен быть корыстолюбцем — см. Тит 1:7), имел отношение к общинной кассе, производил необходимые расходы. По данным II в., дьяконы относили после причастия освященную пищу больным собратьям и тем, кто попал в заключение.

На попечении у христианских общин находились вдовы. Павел в Первом послании к Тимофею особо останавливается на положении вдов. Он призывает христиан, у которых есть родственницы-вдовы, самим заботиться о них, а не перекладывать эту заботу на общину. По-видимому, для оказания помощи вдовам из них выбиралась одна, которая и наблюдала за ними. Павел указывает, что вдовица должна выбираться не моложе 60 лет, «бывшая женою одного мужа, известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу» (5:9—10). Функции такой «избранной вдовицы» не вполне ясны; впоследствии институт этот развития не получил, но упоминание избрания вдовицы говорит о поисках организационных форм, о появлении различных должностей внутри христианских экклесий — одни из них закреплялись в дальнейшей практике, другие — отмирали.

Наиболее полное представление о христианской общине рубежа I и II вв. дает нам памятник раннехристианской литературы, открытый учеными в 1875 г.,— Учение двенадцати апостолов, или Дидахе[1]. Некоторые ученые считают, что Дидахе создано между 70 и 110 гг., другие относят это произведение ко второй четверти II в. Есть мнение, что даже если Дидахе и создано во II в., то отражает оно положение такой общины (предположительно, сирийской), где дольше сохранились черты первоначального христианства. Дидахе состоит из трех частей. Первая, вероучительная, рассматривает «путь жизни», т. е. путь спасения и «путь смерти», затем идет характеристика обрядов и молитв, и, наконец, устанавливаются правила, регулирующие внутреннюю жизнь общины.

---

[1] Отрывки из Дидахе в переводе А. Б. Рановича приведены в книге: *Ранович А.* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933.

В составе христианской общины, где было создано это произведение, преобладали низы общества, что следует из призывов к обязательному труду и взаимопомощи («Не отвращай от себя нуждающегося, но делай брата своего соучастником своим во всем и не говори, что это твоя собственность»). Но при этом среди христиан были и зажиточные люди, владеющие рабами, так как в Дидахе специально оговаривается необходимость мягкого обращения с рабами-единоверцами, а рабы призываются повиноваться господам своим «как образу бога». В Дидахе даются правила совершения древнейших христианских обрядов — крещения в проточной воде и причащения, приводится текст молитвы «Отче наш», упоминаются молитвы, которые должны произноситься после причащения (евхаристии). В одной из таких молитв встречается арамейская фраза, означающая «господь пришел», произносится осанна «богу Давида», т. е. сохраняются иудейские и иудеохристианские элементы. В то же время христиане стремились утвердить свою обрядность в противовес иудаизму. Так, в Дидахе упоминаются посты, причем специально оговорено, что поститься нужно не тогда, когда постятся «лицемеры» (т. е. иудеи), а в другие дни и молитвы нужно иметь особые. Правда, христианская обрядность еще не сложилась окончательно; пророки могли произносить молитвы, «какие им угодно». Члены общины совершали покаяние в грехах на совместных собраниях: таким образом, для них именно собрание, экклесия, включавшая всех верующих этого округа, обладала благодатью; публичность покаяния имела ритуальный смысл. Еще не выделились люди, которые владели исключительным правом отпущения грехов.

Своеобразный «переходный период» переживала община, чья жизнь отражена в Дидахе, и в отношении своей организации. В Дидахе упоминаются странствующие пророки и апостолы. Один из вопросов, который разбирается в этом произведении, кого нужно считать истинным пророком и апостолом, а кого ложным? Ложные проповедники узнаются по их поведению: странствующий апостол или пророк не должен оставаться в общине больше двух дней; уходя, он может взять хлеб на дорогу, но если он попросит денег, то он лжепророк. Если во время своих пророчеств он устраивает трапезу для бедных, но сам не ест, то он пророк истинный, если ест сам, то ложный. В этих наивных правилах отразились и сравнитель-

ная бедность общины и обилие проповедников, которые подчас стремились использовать средства общины в корыстных целях.

Наряду со странствующими пророками были и пророки, постоянно жившие в том городе, где имелась христианская община. Дидахе разрешает пришлому пророку селиться в качестве ремесленника («если же он не владеет ремеслом, то нужно подыскать ему занятие»). Однако уже появляются и такие «истинные пророки», и «истинные учителя», которые сами не работают, а только проповедуют и пророчествуют. Жили такие пророки за счет сборов с верующих: «от произведений точила и гумна, от быков и овец»; часть отдается от пищи и вина, от одежды и серебра «сколько найдешь нужным» (т. е. не существовало определенных размеров этих сборов). Если же пророка нет, то собранное отдавалось нищим. В общине, описанной в Дидахе, имелись также епископы и дьяконы: «Рукополагайте себе епископов и дьяконов,— сказано там,— достойных господа, мужей кротких, истинных, испытанных; они тоже исполняют у вас службу пророков и учителей. Поэтому не презирайте их — они ваши почтенные, наряду с пророками и учителями». Последняя фраза знаменательна: должности епископов и дьяконов пользовались меньшим авторитетом, поскольку эти люди занимались хозяйственными делами; и вот составители правил, сведенных в Дидахе, пытаются переломить несколько пренебрежительное отношение к этим должностям. Повышение авторитета епископов достигалось, по-видимому, тем, что они стали брать на себя функции учителей и пророков, т. е. становились руководителями не только в организационно-хозяйственных вопросах, но и в вопросах вероучения.

Переходный период рубежа I—II вв., отраженный в Дидахе, характеризовался ожесточенной борьбой внутри христианских общин и между ними. Боролись сторонники сохранения связей с иудаизмом и противники его, новые обряды воспринимались отдельными группами как отход от принципа духовного очищения, почитавшегося единственным средством спасения. Выделение новых должностных лиц епископов-пресвитеров также происходило в обстановке острой борьбы. В письме, адресованном коринфским христианам (по-видимому, начало II в.), авторство которого приписывается руководителю римских христиан Клименту, говорится о крупном конфликте внутри христианской общины Коринфа: более молодые

члены ее выступили против своих старейшин, устранили епископов (в этом письме слова «пресвитеры» и «епископы» употреблены как синонимы). Автор письма увещевает «молодых» слушаться своих епископов. Конфликт, по-видимому, затрагивал и вероучительные вопросы, в частности «молодые» выступали против учения о воскресении во плоти.

Итак, на рубеже I—II вв. в малочисленных еще группах христиан в разных городах империи идут сложные процессы становления христианского учения, создания новой, собственно христианской обрядности и новой организации; начинает складываться аппарат управления христианскими общинами.

СТАНОВЛЕНИЕ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ ВО II—III ВВ.

На рубеже I и II веков в основном завершилось становление имперской государственной организации. В 96 г. был убит император Домициан из династии Флавиев, вызвавший ненависть своими беспощадными расправами со всеми неугодными ему людьми. Императором был провозглашен находившийся в опале старый сенатор Марк Кокций Нерва. Нерва усыновил и назначил своим преемником талантливого полководца и администратора, уроженца Испании Траяна. Так началось правление династии Антонинов, совпавшее со временем наивысшего расцвета империи и с началом ее кризиса. Репрессии I в. сломили всякую реальную и потенциальную оппозицию. Сенат пополнялся в значительной степени за счет провинциальной знати, получившей римское гражданство. Сначала в нем преобладали выходцы из западных провинций, а при Антонинах императоры стали широко включать в сенат и знать восточных областей. Многие из этих людей затем возвращались в провинции, откуда они были родом, уже в качестве наместников или других высоких должностных лиц провинциального управления; они становились главной опорой императора в провинциях.

В период Антонинов создавалась единообразная система управления империей: главную роль играл императорский совет, куда со времени Адриана (117—138 гг.), третьего императора этой династии, назначались наиболее способные администраторы, юристы и т. п. Хорошо организованный бюрократический аппарат держал под неусыпным контролем всех жителей империи. Во многих

самоуправляющихся городах и общинах появились кураторы — римские чиновники, следившие за финансовыми делами этих поселений. Центральная власть вмешивалась во все детали внутренней жизни на местах. На императорскую службу шли вольноотпущенники, а также выходцы из средних слоев населения Италии и провинций. Для людей, находившихся на государственной службе, был введен строгий порядок прохождения должностей от низших к высшим. Каждой должности соответствовал почетный титул: превосходнейший муж, виднейший муж, светлейший муж и т. д.

Важнейшим фактором общественного развития империи была нивелировка входивших в нее областей. В период II — начала III в. постепенно уравнивается положение на востоке и на западе. В западных провинциях, особенно в Галлии, происходит усиленное градостроительство; галльские города получают права самоуправления наподобие италийских. Продолжается процесс (начатый еще в I в.) раздачи прав римского гражданства знати западных провинций, которая занимает в городах руководящие должности, созданные по римским образцам. Позиция римлян ярко выражена в речи, которую Тацит вкладывает в уста Цериала, римского полководца, подавлявшего восстание в Галлии в 70 г. Цериал говорит, обращаясь к представителям галльских племен: «...мы использовали свое право победителей для единственной цели — взыскивали с вас лишь то, что необходимо для поддержания мира... Во всем остальном мы с вами равны: вы командуете многими из наших легионов, вы управляете провинциями, и этими и другими; нет ничего, что было бы доступно нам и недоступно вам... Любите же и охраняйте мир, любите и охраняйте Город (т. е. Рим.— *И. С.*), который все мы, и победители, и побежденные, с равным правом считаем своим». Итак, здесь выражена идея единого государства, где провинциалы и римляне, по существу, равны. Что же касается податей, которые выкачивались этим совершенным бюрократическим аппаратом, то императорское правительство стремилось внушить населению, что взимаются они для его же пользы, для поддержания порядка и мира, «римского мира», pax romana, который провозглашался величайшим достижением империи. Мир означал прекращение внутренних раздоров и широких внешних завоеваний (от которых Антонины отказались со времени правления Адриана). Это был мир римский, т. е. общеимперский, по-

скольку империя все больше и больше становилась единой в результате романизации. На деле умиротворение, как пишет советский историк Г. С. Кнабе, «означало широко и глубоко проведенную монополизацию политических решений принцепсом и его ближайшим окружением и соответственно отделение народа от политики, переставшей быть близким и жизненно важным для него делом»[1].

Урбанизации и романизации западных провинций способствовали поселения ветеранов: отслужившие срок службы солдаты получали земельные наделы и образовывали поселения, которые часто со временем превращались в самоуправляющиеся города. Прошедшие длительную выучку в римской армии ветераны приносили с собой римские обычаи, латинский язык военных команд, разнообразные культы, с которыми они познакомились во время походов и гарнизонной службы в самых разных уголках империи. Ветераны были той реальной живой силой, которая способствовала нивелировке не только форм управления, но и обыденной жизни провинций. Со II в. и в восточных провинциях начинает ощущаться эта нивелировка. Трудно найти город, в котором не было бы амфитеатра: сначала их строили римляне (как правило, жрецы императорского культа), но затем они стали строиться и на средства городской казны. Рядом с древними многоколонными храмами воздвигались бани и триумфальные арки наподобие римских. Единообразие жизни было следствием не только подражания римлянам, но и того, что все города имели одни и те же органы управления, одни и те же общественные организации, которые власти, если не юридически, то фактически, поставили под свой контроль. Адриан легализовал коллегии, так как бороться с частными сообществами было уже невозможно, но действовали они под надзором городских властей или специально назначенных надзирателей. Так, в малоазийском городе Тиатире, центре красильного ремесла, за красителями «надзирал» некий Аврилий Артемидор, который одновременно занимал руководящую должность в городском управлении. Членов коллегий старались приобщить к официальной деятельности городских властей. До нас дошли совместные постановления городских органов самоуправления и ремесленных

[1] *Кнабе Г. С.* Римское общество в эпоху Ранней империи.— История древнего мира, т. 3, с. 84.

союзов, принятые в честь различных лиц, главным образом связанных с римской администрацией. Те же явления наблюдались и в западных провинциях. Например, патроном коллегии столяров в Нарбонской Галлии был жрец императорского культа, исполнявший, как сказано в надписи в его честь, «все высшие должности». Итак, единый «порядок» должен был охватить всю общественную жизнь Римской державы, прежде всего жизнь городов.

В области сельского хозяйства II век был временем распространения колонатных отношений; вырабатываются типовые уставы, на основе которых земля сдается в аренду. Наряду со свободными крестьянами-арендаторами в имениях землевладельцев появляется все больше рабов, посаженных на землю, которые обрабатывали небольшие наделы земли и платили оброк своему господину. Благодаря этой форме эксплуатации землевладельцы избавлялись от необходимости содержать аппарат надсмотрщиков, а у рабов появлялась заинтересованность в результатах своего труда. Происходило сближение положения таких рабов и колонов. Согласно указаниям римских юристов, раба, оказавшегося на положении колона, нельзя было оторвать от земли, он уже не входил в «инвентарь имения», т. е. перестал считаться вещью. Со II в. н. э. стирание резких различий между рабами и свободными работниками, которое началось раньше, проникает в сферу права и социальной психологии. Издается ряд законов, запрещающих произвол господ в отношении рабов: император Адриан запретил хозяевам убивать своих рабов; за проступки рабов должны были судить обычным судом. Его преемник Антонин Пий приравнял ответственность за убийство собственного раба к ответственности за убийство чужого раба. Все эти законы выразили, с одной стороны, общую тенденцию к смягчению рабства (что явилось выражением кризиса рабовладельческого хозяйства), а с другой — стремление государства регулировать все стороны жизни своих подданных, в том числе и отношения между хозяином и его собственностью — рабом; рабы теперь становились непосредственно подчиненными высшей — по сравнению с властью господина — власти божественного императора.

В меньшей степени нивелировка затронула сельские районы, где сохранялась (и на востоке и на западе) община земледельцев со своими обычаями и верованиями. Общинные организации играли существенную роль в со-

хранении крестьянства. Остановить процесс разорения земледельцев в связи с налоговым гнетом, злоупотреблениями императорских чиновников община, конечно, не могла, но она тормозила его, помогая своим членам, в частности, за счет общинного фонда земель. Как указывает Ф. Энгельс, в Римской империи класс свободного крестьянства «меньше всего был затронут общественным переворотом; он всего дольше сопротивлялся и религиозному перевороту» [1]. Но и в общинах в течение II в. стала складываться единообразная система управления с иерархией выборных должностей, зависящих от вышестоящих императорских или городских чиновников. Многие сельские общины оказывались на землях императоров и их приближенных; положение таких общинников напоминало положение колонов.

Стабилизация экономики, развитие колонатных отношений, строительство дорог способствовали развитию ремесла и торговли, но благополучие империи было непрочным. Мелкое хозяйство, хотя оно и создавало иллюзию самостоятельности у посаженных на землю рабов и арендаторов, не могло обеспечить достаточного уровня сельскохозяйственного производства. Любое стихийное бедствие, колебание цен на зерно угрожали земледельцам голодом и разорением. Во II в. недоимки колонов по денежным платежам настолько возросли, что происходит переход — практически повсеместный — на взимание натурального оброка. Затруднения со снабжением продовольствием тяжело сказывались на возросшем ремесленном населении городов. Включение коллегий в официальную жизнь не могло остановить выступлений ремесленников. В конце II в. произошло волнение среди хлебопеков Эфеса, по поводу которого расследование проводил сам наместник провинции Азии. Его решение было выбито на камне и выставлено во многих городах этой провинции в назидание другим. В решении проконсула (наместника) хлебопеки обвинялись в «дерзновенных речах» на рынке; им запрещалось собираться вместе. Известны беспорядки в Афинах, которые тоже устроили хлебопеки, а также выступления строительных рабочих в г. Пергаме. Вмешательство центральной власти прекращало эти волнения, но, разумеется, не устраняло их причин.

На протяжении всей Ранней империи продолжалась социальная борьба в провинциях, то нарастая, то зати-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 311.

хая. Нивелировка политической и общественной жизни означала разрушение племенных связей и обычаев. За сохранение этих обычаев выступало население многих областей империи. Одним из самых грандиозных восстаний II в. было восстание в Иудее, вспыхнувшее в 132 г. Поводом к восстанию послужило решение императора Адриана основать на месте Иерусалима римскую колонию под названием Элиа Капитолина; иудеям было запрещено исполнение некоторых религиозных обрядов. Во главе восстания встал Симон бен Косеба, который объявил себя мессией, «помазанником божиим» и принял имя Бар-Кохба — Сын звезды. Бар-Кохбу поддерживала в основном палестинская беднота. Иудейское жречество не признало его и дало ему презрительную кличку Бар-Козба — Сын лжи. Восставшие развернули настоящую партизанскую войну; им удалось занять Иерусалим. Палестинские христиане на первых порах примкнули к восстанию: они поверили в то, что это и есть начало «конца света». Однако христиане, как уже упоминалось, не пожелали называть Бар-Кохбу мессией: они верили только в одного мессию — Иисуса; между ними и сторонниками Бар-Кохбы начались разногласия, и христиане отошли от восставших.

Отборные римские легионы, стянутые из разных провинций империи, были брошены на подавление восстания. Сам император приезжал наблюдать за военными действиями. В 135 г. римляне взяли Иерусалим; Бар-Кохба был убит. Последствия этого восстания оказались гибельными для иудеев: они были выселены из Иерусалима и окрестностей; им было запрещено под страхом смерти приближаться к городу чаще, чем раз в год. В Иерусалиме была основана римская колония, а на месте храма Яхве был воздвигнут храм Юпитеру Капитолийскому. Фактически это означало довершение иудейского рассеяния и преследование по всей империи иудеев, исполнявших свои религиозные обряды. И хотя преемник Адриана Антонин Пий несколько смягчил религиозную политику своего предшественника и разрешил иудеям совершение их обрядов, об их возвращении на родину не могло уже быть и речи.

Разгром восстания Бар-Кохбы оказал огромное влияние на христиан: ускорил их окончательный разрыв с иудаизмом; изолировал иудеохристиан, которых теперь ни христиане, ни иудеи уже не считали за своих; показал бесперспективность борьбы с императорским Римом;

надежды на скорый конец света, которые оживлялись во время восстаний, еще раз были обмануты...

Но обманутыми оказались надежды на приход лучших времен не только у христиан. В I в. у отдельных слоев населения империи еще сохранялась иллюзия возможности появления «благородного правителя», который будет уважать республиканские свободы и прекратит репрессии. При императоре Траяне Тацит, который был свидетелем жестоких репрессий Домициана, с надеждой писал о том, что теперь каждый может думать, что хочет, и говорить, что думает. Но скоро стало ясно, что, по существу, ничего не изменилось. Новые императоры не прибегали к массовым репрессиям, но с теми, кого они считали опасными, расправлялись не менее жестоко. Адриан, например, начал свое правление с казни четырех видных соратников своего предшественника. Императоры больше не поощряли доносов, но большинство людей, сделавших свою карьеру благодаря доносам, остались на прежних местах. Плиний Младший описывает в одном из своих писем выразительный эпизод на пиру у императора Нервы, когда около самого императора, чуть ли не обнимая его, возлежал один из самых отвратительных доносчиков времен правления Домициана... Антонины лишь упрочили и усовершенствовали систему управления империей, но, по сути, все осталось по-прежнему.

Укрепление империи, нивелировка форм общественной жизни означали окончательное изживание полисных традиций, полисной психологии. Даже римляне больше не чувствовали себя особой группой, возвышающейся над остальными народами: выходцы из провинций получали права гражданства, женились на римлянках, занимали места в сенате и императорском совете. Рим перестал быть гражданской общиной, он стал столицей огромной империи с таким же пестрым населением, как и население всей державы. И завершением этого процесса явилось дарование в 212 г. императором Каракаллой прав римского гражданства всему свободному населению империи. Император, по-видимому, стремился таким образом унифицировать систему налогового обложения. Характерно, что этот, казалось бы, важный эдикт был почти не замечен современниками. Если среди зажиточной части городского населения, среди людей, связанных с провинциальной администрацией, многие после эдикта Каракаллы стали принимать римские имена (как знак римского гражданства), то в небольших городках и в

сельской местности мало кто всерьез отнесся к тому, что отныне можно носить древнеримское родовое имя Аврелиев (поскольку это было родовое имя императора, давшего им гражданство), и большинство людей продолжало называться своими привычными именами.

«Римский мир» оказался сравнительно недолгим. Уже при последних Антонинах начались вторжения на территорию империи германских племен. Рим начал длительную и безнадежную борьбу с варварами. То тут, то там вспыхивали волнения и мятежи, состав их участников был пестрым. Император Коммод (180—192 гг.), последний из Антонинов, снова прибегнул к казням и снова, как когда-то императоры I в., пал жертвой заговора. Стабильность империи оказалась иллюзорной. События, развернувшиеся после гибели Коммода, показали полное разложение — моральное и политическое — людей, стоявших у власти. Его преемник Пертинакс был убит после 87 дней правления. Те же самые люди, которые провозгласили Пертинакса императором, выступили против него, как только он попытался сократить расходы и приструнить преторианскую гвардию. Покончив с Пертинаксом, преторианцы предприняли неслыханную акцию: они объявили, что продадут императорское звание тому, кто больше за него предложит! Ореол святости и законности был сорван с императорской власти окончательно. Правда, император, купивший власть с торгов, недолго продержался. Начался новый период борьбы за императорский трон, исход которой решали расквартированные в провинциях армии; каждая из них стремилась провозгласить императором своего ставленника. В III в. затяжной кризис охватил всю империю: императоры сменяли один другого, отдельные провинции провозглашали своих собственных императоров (так было, в частности, в Галлии), крупные землевладельцы не повиновались центральной власти, чиновники грабили население. Работники бежали с императорских земель на земли крупных землевладельцев, которые защищали их от государственных чиновников, предпочитая не делиться с государством результатами их труда; бежали также в труднодоступные горные районы или в пустыни. В III в. вспыхивают восстания рабов и колонов как в западных, так и в восточных провинциях.

На западе империи положение усугублялось непрерывными вторжениями варваров, на востоке ей угрожали персы. Провинции сами организовывали сопротивление

варварам, часто не считаясь с распоряжениями, исходившими от императора. В Галлии в III в. бушевало крупнейшее восстание, вошедшее в историю под названием восстания багаудов (борцов); источники упоминают также восстание рабов в Сицилии; в самом Риме в III в. начались волнения на монетном дворе, которые перекинулись в город; чтобы подавить это восстание, пришлось использовать почти десятитысячную армию.

Ф. Энгельс так характеризует общество и государство римской империи периода упадка: «Римское государство превратилось в гигантскую сложную машину исключительно для высасывания соков из подданных. Налоги, государственные повинности и разного рода поборы ввергали массу населения во все более глубокую нищету; этот гнет усиливали и делали невыносимым вымогательства наместников, сборщиков налогов, солдат. Вот к чему пришло римское государство с его мировым господством: свое право на существование оно основывало на поддержании порядка внутри и на защите от варваров извне; но его порядок был хуже злейшего беспорядка, а варваров, от которых оно бралось защищать граждан, последние ожидали как спасителей» [1].

В конце III в. удалось временно стабилизировать внутриполитическое положение. Это было достигнуто в значительной степени благодаря тому, что пришедший к власти Диоклетиан (иллириец по происхождению, сын вольноотпущенника) установил открытую монархическую систему правления — доминат (от лат. «доминус» — «господин»). Но стабилизация была недолговечной. Натиск варваров не ослабевал, империя теряла одну область за другой. В конце IV в. произошло официальное разделение империи на Восточную и Западную, а в V в. Западная римская империя прекратила свое существование, и на ее месте возникли варварские королевства.

Изменения в общественной структуре II—III вв. не могли не оказать влияния на социальную психологию и идеологию различных слоев населения империи. Это было время кризиса и изживания античного мировоззрения, основанного на представлении о разумности миропорядка. Людям самого разного происхождения и положения мир стал казаться воплощением зла и несправедливости. Для массового сознания того времени была

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 147.

характерна вера в колдовство, магию, прорицателей, страстные надежды на чудо. Распад коллективных — общественных и семейных — связей приводил к тому, что люди пытались определить свое место в мире установлением «личных контактов» со сверхъестественными силами. Появилось огромное количество не только проповедников, но и «чудотворцев». Эту социально-психологическую ситуацию хорошо иллюстрируют судьбы двух людей, которые были описаны знаменитым сатириком II в. Лукианом. Один из них — Александр, названный Лукианом лжепророком. По словам Лукиана, он появился в Малой Азии и объявил себя прорицателем. Как пишет Лукиан, он пророчествовал с большим умением, обладая сверх воображения еще и догадливостью: одним давал ответы двусмысленные и неопределенные, другим — совсем невразумительные. Слава о нем распространилась по всей Малой Азии и достигла Италии. Многие знатные римляне обращались к нему за прорицаниями, а один из них даже женился, повинуясь предсказанию Александра, на его дочери. Со временем Александр объявил себя божеством. Но после его смерти почитание его прекратилось: он действовал в одиночку и не создал никакой религиозной группы.

Александр в изображении Лукиана — явный шарлатан. А вот биография другого проповедника — бродячего философа Перегрина — более сложна. Перегрин переезжал из города в город, примыкая то к одним, то к другим религиозным группам. Во время своих скитаний, сообщает Лукиан, Перегрин встретился с христианами, «сделался и пророком, и главой общины, и руководителем собраний — словом, один был всем. Что касается книг, то он толковал, объяснял их, а многие сам сочинил». За приверженность христианству Перегрин был посажен в тюрьму, но затем освобожден. Впоследствии у Перегрина произошел конфликт с христианами, и он начал проповедовать самостоятельно. Будучи в Риме, он выступал с нападками на императора, за что был выслан из столицы; в Греции он пытался убедить греков поднять восстание против римлян. В конце концов Перегрин публично кончил жизнь самоубийством: он зажег большой костер и бросился в него. Перед смертью он заявил, что делает это ради того, чтобы научить людей презирать смерть и мужественно переносить несчастье. Перегрин — бродячий философ-одиночка, потерявший связи со своей родиной и в то же время стремившийся

войти в контакт с людьми, объединить их вокруг себя. Его самоубийство было и актом отчаяния, и выражением своеобразного тщеславного стремления наконец обратить на себя внимание людей, которые его не слушали, но в которых он нуждался. И в каком-то смысле он не ошибся: его гибель произвела гораздо большее впечатление, чем его проповеди. Сразу пошли разговоры о чудесах. Кто-то рассказывал, что сам видел Перегрина после сожжения в венке из священной маслины и в белой одежде: людям так хотелось верить, что мученическая смерть приводит к бессмертию. Эта история показывает, что христиане уже не стояли особняком: к ним присоединялись и от них уходили люди, проповедовавшие сходные идеи, привнося их в христианство и в свою очередь что-то заимствуя от него.

Среди народных масс империи II—III вв. распространяются различные неофициальные религиозные союзы, почитающие одно божество, которое в их глазах было единым и всемогущим. В разных провинциях можно найти посвящения «богу всевышнему», «богу безымянному»; много людей поклонялись солнцу и различным солнечным божествам. От Малой Азии до Британии можно было встретить почитателей иранского солнечного бога Митры, культ которого начал распространяться еще в I в. Некоторые исследователи называют митраизм соперником христианства. Главным праздником Митры (его называли также Непобедимое Солнце) был день зимнего солнцеворота — 25 декабря, который затем был преобразован христианами в праздник рождества Христова. В III в. даже некоторые римские императоры почитали Непобедимое Солнце и покровительствовали этому культу. По своему происхождению и характеру митраизм был ближе к традиционным верованиям населения империи, чем христианство: в митраизме не было строгого единобожия. Но именно это сходство с терявшими популярность древними многобожными религиями, а также бóльшая, по сравнению с христианством, замкнутость митраистских общин (чтобы попасть туда, нужно было пройти особые испытания) не позволили митраизму превратиться в мировую религию. Немаловажную роль здесь сыграло и то обстоятельство, что в общины поклонников Митры принимали только мужчин. Вероятно, немало митраистов вошло со временем в христианские общины, привнеся в них свои представления и некоторые обряды.

II—III века были временем, когда кризис прежних, традиционных порядков не только ощущался низами населения, но и осознавался образованной верхушкой общества, которая пыталась найти решение неразрешимых проблем в области философии. Последние представители римского стоицизма еще верили в разумность Природы, но и они считали, что жизнь конкретного человека — зло и поэтому расставаться с ней надо без сожаления. В этом отношении характерна фигура Марка Аврелия (161—180 гг.), предпоследнего императора из династии Антонинов. Он был философом по призванию, пытался следовать своим идеалам, но именно при нем появились первые признаки кризиса империи. В своем сочинении «Наедине с собой» (другой перевод — «К самому себе») он писал: «Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение смутно; строение всего тела бренно; душа загадочна; слава недостоверна... Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии» (II, 17). Итак, даже в императорский дворец проникли идеи о бренности жизни и бесцельности стремления к славе. Но традиционная философия тоже не могла дать ответа на вопросы, волновавшие людей того времени. Недаром начиная со II в. значительного развития достигает скептическое направление в философии, сторонники которого отрицали возможность постижения истины. Все позитивные положения философии скептики называли догмами и боролись против «догматической» философии.

Для новых философских систем, распространившихся в империи, было характерно взаимопроникновение мифологии и философии: мифические образы в них абстрагировались, а абстрактные понятия выступали как сами по себе действующие сущности. Некоторые из таких построений не были рассчитаны на логическое их понимание: они должны были восприниматься как цельный образ, как картина, за которой скрыта непостижимая сущность космоса. Многие из подобных идеалистических учений поздней античности несомненно оказали влияние на становление христианской теологии.

К числу таковых следует отнести оформившийся в III в. неоплатонизм. Неоплатоники пытались преодолеть столь трагически ощущавшийся разрыв между миром идеалов и миром действительности, между субъективным и объективным. Они учили, что мир возникает бла-

годаря последовательным эманациям (истечениям) абсолютного божества, которое представляет собой чистый свет. Зло есть лишь преходящее, временное несовершенство, связанное с отдаленностью вещественного мира от мировой души, порожденной абсолютным божеством. Души людей принадлежат частично миру божественному, частично — вещественному, но человек еще в земной жизни может открыть в своей душе божество путем особого внеразумного духовного созерцания. Души таких людей после смерти соединяются с божеством, а души остальных возрождаются к телесной жизни в новом обличье. В неоплатонизме большую роль играли магические представления, прорицания, учение о демонах. Со временем эти элементы начинают занимать в нем основное место. Античная рационалистическая философия сменяется своего рода философией откровения.

Получает распространение учение о логосе, созданное еще в I в. н. э. Филоном из Александрии, который стремился сочетать иудейское вероучение с греческой идеалистической философией. В центре его учения стояло понятие Логоса, сыгравшее затем большую роль в различных направлениях христианской теологии. Бог, по учению Филона, не обладает никакими качествами, не имеет протяженности во времени и пространстве. Посредником между этим абсолютом и миром является Слово, Разум божий — Логос. Ниже него находятся «силы божии», воздействующие на космос и человека. Через Логос человек может достичь единения с божеством. Понятие Логоса (Божественного разума) присутствовало и в учении почитателей Гермеса Триждывеличайшего (Трисмегиста), которые считали мир злом, созданным не божеством, а демоническими силами. Учение о Логосе нашло отражение в новозаветной литературе (вероятно, не прямо через сочинения Филона Александрийского, а под влиянием возникавших внутри и рядом с христианством гностических учений). Евангелие от Иоанна так и начинается: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Среди религиозно-философских групп, непосредственно примыкавших к христианству, проникавших в него и соперничавших с ним, были группы гностиков (от греч. слова «гносис» — «знание»). Гностики также считали мир злом, созданным различными демонами; но человек (во всяком случае, избранные люди) обладает не только телом и душой, но и духом, единосущным абсолютному

божеству. Цель существования — пробудить экстатическое (не рациональное) знание о божестве и соединить свой дух с мировым духом. Учение гностиков было исключительно индивидуалистично: путь к божеству основывался для них на личной интуиции. Гностики, связанные с христианами, или христиане, связанные с гностиками, воспринимали миссию Иисуса как откровение, которое помогает людям, имеющим в себе «дух», обрести прозрение.

Подобные религиозно-философские учения не носили и не могли носить массового характера: их сложность, иногда нарочитая, отгороженность от окружающего общества (свои обряды, заклинания, магические формулы все такие группы держали в тайне), неразработанность этических норм, в которых так нуждались люди в распадающемся античном мире,— все это тормозило широкое распространение учений герметистов, гностиков, орфиков и т. п. Но само обилие таких религиозно-философских групп показывает, в каком направлении шли духовные поиски в Римской империи II—III вв., охватившие и верхи и низы общества. Философов вытесняют «чудотворцы». Их популярность и влияние питает общая жажда чудесного, тем более сильная, чем труднее и неустойчивее была повседневная жизнь в охваченной кризисом Римской империи. Неудивительно, что именно II—III века стали веками распространения христианства по всей территории огромной державы и во всех социальных слоях.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Как уже говорилось выше, христианство с самого его зарождения привлекало к себе людей разного социального и имущественного положения, хотя, безусловно, преобладали среди христиан выходцы из низов общества. Во II—III вв. все больше и больше людей состоятельных, в том числе принадлежавших к самым верхам, принимали новое вероучение. Об этом процессе можно судить и по конкретным биографиям отдельных христиан, и по тому, какое место в христианской литературе стал занимать вопрос о поведении христиан из богатых, о возможности сохранения ими своего имущества.

Первые упоминания о христианах из высшей римской знати не вполне достоверны, хотя и вероятны. Так, историк Дион Кассий пишет, что император Домициан каз-

нил своего родственника Флавия Клемента и его жену, обвинив их, в числе прочего, в безбожии, «по которому были осуждены многие другие, склонявшиеся к иудейским обрядам». Это сообщение можно толковать и как указание на принадлежность родственников императора к христианам. Ведь в глазах римского историка христианство было всего лишь иудейской сектой. Кроме того, о преследованиях христиан Домицианом пишет христианский писатель Тертуллиан. Наконец, кладбище, получившее название по имени жены Клемента — Флавии Домициллы, расположено рядом с древним христианским кладбищем.

Во II—III вв. социальные условия и социально-психологическая обстановка приводили к увеличению числа христиан в среде людей не просто состоятельных, но и занимавших высокое положение в обществе. Известно, что любовница императора Коммода Марция была христианкой и помогала своим собратьям по вере во время их преследований. Около середины II в. среди римских христиан появился некий Маркион, богатый судовладелец из провинции Понт в Малой Азии. Маркион сделал значительный денежный взнос в казну римской общины и попытался занять там руководящее положение. Косвенное свидетельство о наличии среди римских христиан людей, обладавших достаточным общественным весом, содержится в письме антиохийского епископа II в. Игнатия, адресованном римским христианам. В этом письме Игнатий, попавший в тюрьму, просит римских собратьев не использовать свое влияние для его освобождения (он верил, что мученическая смерть обеспечит его душе райское блаженство).

В III в. в ряде районов появляются надгробия, на которых увековечены имена людей, принадлежавших к новому вероучению. На общем надгробии некой знатной семьи из г. Аполлонии в Малой Азии (представители этой семьи занимали наследственную должность членов городского совета) один из ее членов назван христианином. В другой знатной семье (она прослеживает своих предков вплоть до Августа) из этого же города также были христиане. По свидетельству Тертуллиана (III в.), приближенным императора Септимия Севера был прокуратор-христианин; а в изданном в середине III в. эдикте императора Валериана говорится о наказании, которому должны подвергнуться за приверженность к христианству люди, принадлежащие к высшим сословиям в

государстве (сенаторы и всадники). То, что римская знать стала обращаться в христианство, не должно вызывать удивления. Если римские сенаторы готовы были верить «пророку» Александру, то еще сильнее могли привлекать их христиане, чье учение создавало ощущение неформальной общности, обещало спасение каждому, к какой бы народности он ни принадлежал и какое бы социальное положение он ни занимал.

Увеличение числа состоятельных людей среди христиан шло не только за счет проникновения извне; некоторые христиане, продолжая свою «мирскую» деятельность, могли использовать связи между христианами разных городов, помощь, оказываемую собратьями, а иногда и общинные средства для личного обогащения. В письме епископа Смирны Поликарпа христианам г. Филиппы (около середины II в.), между прочим, сказано, что автор письма скорбит о некоем Валенте, который некогда принадлежал к служителям общины (клиру), но проявил страсть к обогащению (по-видимому, за счет общинных фондов). Одним из способов приобретения богатств руководителями христианских общин была опека над завещанным имуществом. Христиане достаточно часто завещали свое имущество общине, назначая душеприказчиками пресвитеров; нередко пресвитеров назначали и опекунами над малолетними детьми. Использование наследства и опекунства в личных целях вызывало в III в. особые решения епископов, запрещавшие клирикам заниматься мирскими делами.

Вопрос об отношении к богатству (не к богатству вообще, находящемуся вне мира христиан, как это было в I в., а к реальному богатству конкретных людей, входящих в христианские общины) остро стоит в христианской литературе II—III вв., и актуальность этого вопроса указывает на достаточную распространенность христианства среди зажиточных слоев населения.

Эта проблема рассматривается, в частности, в произведении «Пастырь», автором которого считается некий Герма, живший, по-видимому, в период правления Антонинов. Герма, по его собственным словам, происходил из вольноотпущенников, разбогател, потом разорился. Его произведение, написанное в жанре апокалипсиса (оно представляет собой описание видений, явившихся автору), полно сочувствия к беднякам. Герма говорит, что, будучи богатым, он был бесполезен богу, разорившись же — стал полезным. Тем более показательно его

отношение к богатству: богатые христиане — это тоже камни, из которых строится церковь, но во время гонений эти люди «ради богатств своих могут отречься от господа». Чтобы спастись и стать настоящими христианами, они должны уменьшить свое богатство, отдав часть его неимущим. Он призывает к благотворительности: «Итак, благотворите, кто сколько получил от господа...» Отношение Гермы к богатству — типично для христиан II—III вв. Никаких изменений к лучшему в земной жизни не произошло, второе пришествие не наступает, значит, единственная надежда в этом мире на помощь своих более благополучных собратьев по вере. Герма даже пытается обосновать взаимную зависимость богатых и бедных: богатые, отдавая часть своего состояния бедным, становятся угодными богу, так как бедняки, живущие за счет подаяния, молятся за них. Только к тем, кто наживается за счет верующих, Герма непримирим. Так, он резко осуждает тех служителей, которые «худо исполняли служение», расхищая имущество вдов и сирот и наживаясь от своего служения.

Итак, даже в среде христиан из низов появляется примирительное отношение к богатым, что, в свою очередь, способствовало притоку зажиточных людей в христианские общины. А в III в. христианский богослов Климент Александрийский написал сочинение «Какой богатый спасется?», в котором осуждает стремление к роскоши, свойственное верхам римского общества, но при этом он не выступает против богатства как такового. «Господь не осуждает богатства и не лишает людей небесного наследия за одно то, что они богаты, особенно когда они ревностны в исполнении его заповедей», — пишет Климент.

В III в. меняется в христианских общинах и отношение к занятию различных государственных должностей, что христиане I в. считали совершенно недопустимым. По-видимому, к началу IV в. христиан, занимавших городские должности, было уже такое количество, что съезд епископов (собор), собравшийся в 305 г. в г. Эльвире, вынужден был высказать свое отношение к этим людям. Судя по постановлению собора, были христиане, занимавшие даже официальные жреческие должности. Собор постановил, что тем, кто приносил жертвы и устраивал кровавые игрища, нельзя состоять в христианской общине до конца дней; тем же, кто устраивал только праздничные

игры, доступ разрешался, но лишь после соответствующего покаяния. Такое сравнительно терпимое отношение к занятию христианами жреческих должностей (речь шла прежде всего о служителях императорского культа) было вызвано не только притоком в христианство людей, занимавших те или иные официальные должности, связанные с оказанием божеских почестей императору, но и с изменением отношения христиан к официальным языческим культам, ставшим в их глазах просто частью государственной машины. Для первых христиан языческие божества были реально существующими демонами, враждебными силами. В Первом послании Павла к коринфянам говорится, что нельзя находиться в общении с бесами (в греческом подлиннике — демонами) и приносить им жертвы. Но в III в. античных богов христиане уже выслеживали...

Очень важным фактором для развития и распространения христианского вероучения было появление среди христиан II в. людей образованных, знакомых с греко-римской философией и наукой. Кризис рационалистической философии приводил к тому, что многие философы, учителя красноречия стали искать соединения философии и религии именно в христианстве. Начинают появляться теоретические сочинения, обосновывающие преимущества христианского вероучения (так называемые апологии). Первая известная нам апология была создана около середины II в. неким Аристидом из Афин. Одним из самых значительных апологетов христианства был Юстин, происходивший из богатой греческой семьи, которая жила в Палестине. По его собственным словам, он учился у разных философов (у стоиков, у последователей Аристотеля; больше всего его увлекла философия Платона), но в конце концов стал христианином и начал проповедовать новое учение, переезжая из города в город. Он основал в Риме христианскую школу.

Среди первых христианских теологов II—III вв. преобладали люди высокообразованные: Минуций Феликс был известным адвокатом; огромной эрудицией обладал Климент Александрийский, выходец из аристократической семьи, до своего обращения в христианство занимавшийся философией; епископ Карфагена Киприан был учителем красноречия... Во второй половине II в. в Александрии была создана школа христианского богословия, во главе которой одно время стоял Климент, а затем Ориген. Все эти люди участвовали в ста-

новлении христианского богословия, вырабатывали отношение христианства к античной культуре, критикуя ее и одновременно многое из нее заимствуя. Их деятельность, в свою очередь, привлекала к христианам все больше образованных людей, которые переставали видеть в христианстве только зловредное суеверие, каким оно казалось писателям начала II в. (например, Тациту) [1].

Распространение христианства в верхах общества не означало уменьшения притока в христианские общины бедных и обездоленных. В христианских легендах о мучениках, погибших во времена гонений, упоминаются рабы и вольноотпущенники. Известно, что бывшим рабом являлся руководитель христианской общины Рима Каллист. Для таких людей по-прежнему не было выхода в реальной жизни, и поэтому идея равенства перед богом по-прежнему их привлекала, а возможность получения помощи от богатых собратьев по вере мирила многих бедняков с нарождавшимся внутри общин неравенством. Невзирая на конфликты внутри христианских групп, христиане активно приходили на помощь своим попавшим в беду собратьям. Лукиан в упоминавшейся уже истории Перегрина рассказывает, что, когда тот находился в тюрьме в Палестине, к нему прибыли посланцы даже от малоазийских христиан, чтобы «замолвить за него словечко на суде и утешить его». Разумеется, это не могло не привлекать к христианам людей, стоявших на нижних ступенях общественной лестницы, которым трудно было рассчитывать на чью-либо помощь.

Во II—III вв. христианство начало проникать в деревни. Уже в письме Плиния к Траяну говорится о распространении христианства в сельских местностях. В III в. в сельских поселениях Малой Азии, прежде всего во Фригии, появляются отдельные надгробия христиан. Судя по ним, христианство распространялось в деревнях неравномерно: есть области, где христианских надписей на надгробиях до IV в. (т. е. до признания христианства государством) практически нет совсем, а есть местности, где они встречаются довольно часто. Пока еще ученые не располагают достаточными данными, чтобы открыть причину этой неравномерности. Отчасти ее, по-видимому, можно объяснить различной степенью

[1] Подробнее о становлении христианской философии см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.

живучести местных деревенских культов; ряд исследователей полагают, что появление христианских надписей во Фригии до Никейского собора (325 г.) связано с распространением в этих районах христианской ереси монтанистов, которые считали своим долгом открыто заявлять о принадлежности к христианству. Малоазийские христианские надгробия интересны тем, что в них подчас сочеталась языческая и христианская символика, языческие символы (например, виноградная лоза) переосмыслялись в аллегорическо-христианском духе[1]. Именно в сельских местностях на уровне народных верований происходило интенсивное смешение языческих и христианских элементов. Интересно также, что в сельских местностях дольше сохранялись традиции ранних христианских организаций. Там даже в надписях IV в. упоминаются женщины-дьякониссы (возможно, это также влияние монтанизма, выступавшего против епископальной церкви). В одной из деревенских надписей бог и Иисус Христос упомянуты раздельно: по-видимому, верующий, поставивший это надгробие, воспринимал Иисуса как мессию, посланного богом, т. е. так, как его воспринимали многие первые христианские группы.

В III—IV вв. в выступлениях сельских рабов и колонов принимали участие и христиане. Ряд этих восстаний имел религиозную окраску. Одним из самых крупных движений подобного рода было движение циркумцеллионов (что означает дословно «вокруг клетей бродящие»), развернувшиеся в сельских местностях Северной Африки. Циркумцеллионы грабили крупные имения, убивали землевладельцев, освобождали рабов и должников и в то же время проповедовали идеи христианского равенства.

Распространение христианства в самых разных слоях населения приводило к изменению и усложнению христианского вероучения. С одной стороны, образованная элита создавала христианскую философию и теологию, далеко не всегда понятную большинству верующих, с другой — низы населения, особенно из сельских местностей, где сильны были традиционные местные верования, привносили в христианство элементы языческих представлений, наивно объединяя черты своих местных божеств с образом христианского бога.

[1] Часть иадписей иа иадгробиях христиаи III в. разобрана в книге: *Голубцова Е. С.* Идеология и культура сельского населения Малой Азии I—III вв. М., 1977.

Во II—III вв. христианство распространялось не только в разных слоях населения империи, но и в разных провинциях. В начале II в. по-прежнему наибольшее число христиан было в Малой Азии и Сирии; на Балканском же полуострове в этот период известны христианские общины лишь в нескольких городах (Коринфе, Филиппах, Фессалониках). Судя по рассказу Лукиана о Перегрине, примкнувшем к христианам в Палестине, там во II в. сохранялись отдельные группы христиан (точнее, иудеохристиан, в частности эбионитов), но сколько-нибудь значительной роли палестинское христианство не играло. После разгрома восстания Бар-Кохбы продолжалась эмиграция христиан из Палестины не только на запад, но и на восток. Во II в. христиане появляются в Северной Месопотамии. Характерно происхождение крупных христианских деятелей и писателей II в.: Юстин был родом из Самарии, его ученик Татиан и Теофил — из Месопотамии, Афинагор, по-видимому, из Афин, Ириней, автор огромного сочинения против ересей, из Малой Азии; даже писатель Ипполит Римский, хотя и жил в Риме, происходил откуда-то из грекоязычных восточных провинций империи. Сравнительно рано христианство появляется в Египте. Первой третью II в. датируются папирусные фрагменты христианских сочинений, найденные в Египте; среди них фрагменты писаний, вошедших в Новый завет, а также отрывки из неизвестных евангелий (в одном из них используется традиция, близкая к трем первым евангелиям Нового завета, в другом — к Евангелию от Иоанна). На территории Египта христианство распространилось прежде всего, вероятно, в Александрии, где жило много грекоязычных иудеев. Среди александрийских христиан было немало образованных людей, и именно там была открыта специальная богословская школа, которой, как уже упоминалось, во II—III вв. руководили такие выдающиеся христианские писатели и теологи, как Климент Александрийский и Ориген.

В течение II в. отдельные христианские общины появляются в южных районах Египта — Ахмиме, Асьюте, Хенобоскионе, где после второй мировой войны была найдена настоящая библиотека христиан-гностиков (на коптском языке). Эта находка свидетельствует о том, что в Египте распространялась разновидность христианского вероучения, не совпадавшая с учениями малоазийских и римских христиан. Распространение христианства в его гностическом понимании среди сельских жителей Египта было

связано с традициями египетских верований, оказавших влияние на гностиков, и с теми пассивными формами борьбы, которые египетские крестьяне применяли против власть имущих. Такой формой борьбы был «анахоресис», уход, бегство земледельцев из своих селений. Беглецы нанимались в батраки, становились бродягами. Римские власти активно боролись с бродяжничеством, ловили бродяг, наказывали их, возвращали на прежнее место. Многие беглецы вступали в тайные религиозные общины, селились в труднодоступных местах. Со II в. в Египте появляются первые монахи (слово «монах» означает «одинокий»). В уединении эти люди стремились «освободиться» от мира зла и обрести то душевное состояние, которое обеспечило бы им мистическое слияние с божеством. В египетских гностических учениях многое было взято из древнеегипетских религиозных представлений и из учений египетских жрецов (в частности, ряд магических формул и заклинаний христиан-гностиков был заимствован из древних культов Египта). Египетским земледельцам была привычна вера в магическую силу произнесенного слова или имени. Они верили, что знание имени бога приобщало человека к нему, а знание имени демона давало человеку власть над этим демоном. У гностиков Слово (Логос), имя, понятие отрывалось от конкретной реальности и выступало как самостоятельная извечная сущность. Вероятно, не все египетские земледельцы, бежавшие от налоговых тягот в глухие районы Верхнего Египта и вступавшие в общины гностиков, полностью осознавали сложную мистику учения последних, но они вкладывали в рассуждение о Логосе-Христе, о силе божественного Слова свои магические представления.

Распространение христианства на западе империи шло значительно более медленными темпами. Исключение составляла лишь ее столица — Рим. В Риме жили люди, приехавшие или привезенные туда (если это были рабы) из самых отдаленных концов империи. Там можно было встретить почитателей самых разных богов; поэтому нет оснований сомневаться в том, что уже во времена Нерона там проживали и христиане.

Мы не можем сказать, насколько многочисленны в конце I в. были римские христиане. Вероятно, их было не так уж много, и все они, если судить по именам, упомянутым в посланиях Павла, были не коренными римлянами. В конце Деяний апостолов рассказывается о встрече Павла с руководителями иудейской общины Рима. В

этом эпизоде иудеи, между прочим, говорят, что они ничего о Павле не слышали, знают только, что об этом учении (т. е. о христианстве) спорят. Таким образом, христиане, по-видимому, были в Риме в I в. еще небольшой замкнутой группой, о которой даже многие живущие там иудеи знали мало. Во II в. число христиан в Риме заметно увеличивается. Со второй половины II в. в римских катакомбах — подземных галереях и каменоломнях, сохранившихся с древности, появляются специальные христианские кладбища; начиная с III в. христиане прорубали в катакомбах и новые галереи для своих захоронений. Погребение умерших занимало важное место в христианском культе: ведь христиане верили в воскресение во плоти, поэтому они отвергали принятый среди римлян обряд трупосожжения. Они устраивали особые кладбища, чтобы и после смерти находиться в кругу единоверцев. Катакомбы были также местом молений христиан, когда они еще не смели собираться открыто.

К концу III в. о количестве римских христиан можно косвенно судить по тому, что христианская община в Риме оказывала поддержку (по данным писателя Евсевия) около 1500 вдовам и нищим. Но в течение долгого времени среди римских христиан преобладали переселенцы; языком их оставался греческий, по-гречески писали руководители римских христиан II в., по-гречески сделаны наиболее древние надписи в катакомбах. Интересна надпись конца II в.— в ней римское имя Руфина написано греческими буквами. Когда появились латинские надгробные надписи (примерно с середины III в.), то в них иногда употреблялись греческие слова, написанные латинскими буквами: чрезвычайно сильна была традиция считать греческий язык языком христианского богослужения.

Сведения о христианстве в западных провинциях появляются только со второй половины II в.: о христианах в Галлии известно по сообщениям о гонениях на них, происходивших в Лугудуне (Лионе) и Виенне в 177 г. в связи с запрещением вводить новые культы, вызывающие народные смуты. Легенда о лионских мучениках, несомненно, расцвечена фантазией христианских агиографов, но сам факт гонений отрицать не приходится. Епископом Лугудуна после гонений стал знаменитый Ириней, создавший обширное сочинение «Против ересей». Ириней происходил из Малой Азии, по-видимому, он был связан

с галльскими христианами, большинство которых являлись выходцами из грекоязычных восточных провинций (имена мучеников, как правило, греческие). Согласно легенде, толпа лугудунцев, возмущенная нежеланием христиан отвечать на вопросы судей и отречься от своей веры, требовала пыток и публичных казней на арене амфитеатра. Среди казненных были люди разного социального положения: рабыня Бландина, проявившая, согласно преданию, необычайное мужество, и ее госпожа, а также врач, адвокат, дьякон из Виенны; в легенде особо оговаривается, что этот дьякон на допросе отвечал полатыни: «Я — христианин». Появление латиноязычного христианина из Виенны не случайно — Виенна была основана как римская колония.

Гонения коснулись сравнительно небольшой группы христиан, так что христианская община в Лионе сохранилась. Оставшиеся на свободе христиане поддерживали сношения со своими арестованными собратьями, и те даже сумели передать из тюрьмы свое мнение по поводу распространившегося в то время учения монтанизма. К началу IV в. известны епископы (а следовательно, были и христианские общины) в Арле, Везоне, Лютеции (Париже), Трире, Реймсе и некоторых других городах. В Галлии христианство распространялось прежде всего среди городского населения; сначала среди чужаков-переселенцев (как это в свое время происходило и на востоке), а затем к нему стало примыкать и галло-римское население, говорившее по-латыни. Из Галлии христианские проповедники проникли в Британию. Однако в этой провинции христианство распространялось медленно: в начале IV в. на собор епископов, созванный в Арле (Галлия), прибыло только три епископа из Британии. Непрочность христианства в этой провинции видна и из того факта, что вторжение племен англов и саксов в Британию практически уничтожило его там; оно появилось на этом острове заново лишь в VI в.

Вероятно, из Италии или из Галлии христианские проповедники пришли в Испанию. Ириней упоминает христианские церкви, существовавшие в Испании. Но испанские христианские общины и их руководители не играли важной роли в развитии христианского вероучения и христианской церковной организации. Гораздо более важное место в истории христианства занимают христиане Северной Африки. Возможно, христианство появилось в этой римской провинции прежде всего среди иудейских

переселенцев, а затем распространилось в среде местного и римского населения. Именно североафриканские христиане создали первые латиноязычные христианские сочинения.

Самые ранние письменные упоминания о христианах в Северной Африке связаны, как и в Галлии, с гонениями на них. В конце II в. (около 180 г.) были осуждены на казнь христиане из небольшого нумидийского городка Скилли. Описание их гибели было сделано, по-видимому, на основе протоколов допросов, производившихся римскими чиновниками. Гонения на христиан в Северной Африке были и в 197 и в 202 гг. Среди мучеников, имена которых сохранило нам предание, имелись и представители местного свободного населения, и рабы, и даже римляне из знатных семей. Как и в Галлии, социальный состав христиан был здесь достаточно пестрым, хотя можно говорить о преобладании людей из низших сословий.

К началу III в. христианство в Северной Африке распространилось достаточно широко: в 220 г. там было уже 70 епископий. Одним из самых крупных христианских писателей рубежа II—III вв. был уроженец Северной Африки Тертуллиан. Он получил образование в Карфагене, был адвокатом в Риме; первоначально он отрицал христианство, но затем, в конце II в., стал его страстным защитником. Биография Тертуллиана примечательна еще и тем, что он выступал сначала как защитник ортодоксального течения в христианстве, утверждая непогрешимость церковного авторитета; но затем изменил свою позицию, примкнул к течению монтанистов, отрицавших власть епископов, а в конце жизни даже создал свою особую христианскую группу.

Среди североафриканских христиан было много людей, выступавших против иерархии нарождающейся церкви. Именно в Северной Африке в IV в. возникло движение донатистов, не признававшее епископов, отрекшихся от своей веры во время гонений рубежа III—IV вв., и поддержавшее антиримские восстания местных племен. Возможно, именно тот факт, что христианство начало проникать в Северную Африку через иудеохристианские группы, и объясняет более длительное сохранение там традиций первоначального христианства.

Итак, из этого краткого очерка видно, что во II—III вв. христианство распространилось среди разных социальных групп и различных народностей Римской империи. В процессе распространения христианство не

могло не претерпеть изменений и в своем вероучении, и в своей организации. Главным содержанием идеологического развития христианства во II в. было осознание его как нового религиозного учения, противостоящего и многобожным религиям античного мира и иудаизму. Вырабатывались христианская догматика, этика, эстетика, отбирались писания, которые признавались священными. Параллельно этому процессу и в тесной взаимосвязи с ним складывалась церковная организация, противоположная древней религиозной общине, основанной на авторитете пророков, проповедовавших откровения, и апостолов, повторявших устную традицию, восходившую, по их словам, к самому Иисусу.

СТАНОВЛЕНИЕ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ

Уже в первых христианских общинах, возникших в конце I в., не было единства по целому ряду вероучительных и организационных вопросов. Распространение христианства в разной этнической среде, влияние на него нехристианских учений, привносимое новообращенными, неизбежно усиливали расхождения между отдельными группами христиан. Каждый христианский проповедник стремился в своей миссионерской деятельности найти слова и понятия, наиболее близкие конкретной аудитории; в то же время он объявлял свою проповедь, как и пророки I в., единственно правильной... Расхождения в вероучении различных групп христиан были заметны и их противникам. Так, критик христианства Цельс, живший во II в., писал о христианах: «Вначале их было немного и у них было единомыслие, а размножившись, они распадаются тотчас же и раскалываются: каждый хочет иметь свою собственную группу...»

В первой половине II в. создаются послания, приписываемые апостолам — ученикам Иисуса, имя которых должно было укрепить авторитет тех или иных проповедуемых идей и убедить сомневающихся. Характерно в этом отношении Второе послание Петра, написанное в приподнятом стиле, где создается романтизированный образ апостола (не соответствующий ни образу евангелий, ни Деяний). Один из важнейших вероучительных вопросов, затронутых в этом послании,— вопрос о сроках второго пришествия, который волновал христиан второго и третьего поколений. В этом послании говорится, что есть «наглые ругатели», которые спрашивают: «Где обе-

тованное пришествие его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (3:4). Автор послания убеждает христиан, что второе пришествие не происходит, чтобы дать возможность как можно большему числу людей спастись и прийти к истинной вере,— эта идея станет затем ведущей в христианской литературе. Относительно поздняя дата этого послания подтверждается ссылкой на послания Павла. Автор пытается утверждать, что между позицией Петра и Павла нет расхождений: только в посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное», что «невежды и неутвержденные» толкуют превратно к своей погибели. Попытка примирить позиции Петра и Павла весьма характерна; она показывает, что каждая спорящая группа опиралась на свой апостольский авторитет (иудеохристиане, например, почитали Петра, а Павла называли лжеапостолом) и что противоречия между учениями этих групп ясно сознавались. Те люди, которые выступали за сохранение единства христиан, распространяли произведения, подобные Второму посланию Петра, стремясь утвердить цельность и священность традиции. Но устная и письменная традиции отдельных христианских групп во II в. уже настолько разошлись, что одного апостольского авторитета для разрешения споров было недостаточно, тем более что перед христианами возник целый ряд новых вероучительных и этических проблем. К первым относился, например, уже упомянутый вопрос о царстве божием и сроках его наступления. Все чаще в проповедях и писаниях стало появляться словосочетание «царствие небесное» вместо «царствия божия»; но и оно находило своих критиков. Так, в Евангелии Фомы, которое почиталось египетскими христианами, содержалась полемика против утверждения о «небесном царстве». «Иисус сказал: если те, которые ведут вас, говорят вам: «Смотрите, царствие в небе» — тогда птицы небесные опередят вас. Если говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас».

Не менее острые споры велись и вокруг сущности Иисуса: представление иудеохристиан о праведном человеке, сыне Марии и плотника Иосифа, для большинства христиан сменилось представлением о богочеловеке, родившемся благодаря непорочному зачатию. Но были во II в. и группы христиан, которые видели в Иисусе только божество и считали его пребывание на земле в образе человека лишь кажущимся (это учение проповедовали

христиане-докеты). В дальнейшем эти споры переросли в споры об отношении Иисуса к богу-отцу, о совместимости существования бога-сына с догматом единобожия (споры, которые привели в конце концов к принятию ортодоксальной церковью догмата о Троице). Многие из этих теологических споров были чужды основной массе верующих, которая продолжала воспринимать христианство прежде всего как религию откровения, но полемика между проповедниками, взаимные обвинения в нечестии не могли не влиять и на настроения рядовых христиан.

Практически для всех христиан важны были вопросы этики, поведения их в окружающем мире, отношения к государству, к язычникам, друг к другу, к аскетическим требованиям ранней христианской традиции. Одним из острых вопросов было поведение во время гонений, отношение к «падшим» (т. е. отрекшимся) и к мученикам. Можно ли прощать отрекшихся? И кто вправе их простить? Нужно ли искать мученичества? Страстная вера первых христиан в то, что достичь царства божия можно, только пройдя через испытания, толкала наиболее фанатично настроенных верующих на добровольные муки. Но звучали и голоса, которые утверждали, что «напрашиваться» на мученическую смерть — означает совершать самоубийство. Ответы на все эти вопросы далеко не всегда можно было найти в почитавшихся данной христианской группой писаниях, тем более что многие из них создавались на глазах у этого поколения верующих. Насколько остро стоял вопрос об авторитете среди христиан II в., показывает фраза из письма, автором которого традиция считает Игнатия (начало II в.). В письме, адресованном христианам Филадельфии, Игнатий пишет о том, что некоторые христиане говорят ему: «Если я не найду этого в древности (древней традиции), я не поверю в евангелие; а когда я говорю, что это действительно написано в наших древних писаниях, они отвечают: «Это нужно доказать». В данном случае, если судить по единственному числу слова «евангелие», речь идет, по-видимому, о содержании христианской проповеди («благой вести» — евангелия), подтверждения которой верующие искали в древней традиции, не всегда совпадавшей с тем, чему учил их епископ (более подробно о позиции Игнатия будет сказано ниже).

Важным моментом в развитии христианства как особой, отличной от других верований религии можно считать восстание Бар-Кохбы. Поражение этого восстания,

переименование Иерусалима в Элию Капитолину, воздвижение на месте иерусалимского храма Яхве храма, посвященного Юпитеру Капитолийскому, ускорили окончательный разрыв христиан с иудаизмом, подорвали веру в скорое второе пришествие, веру, которая пронизывает Апокалипсис. Печальный опыт восстания Бар-Кохбы еще раз показал безнадежность борьбы с императорским Римом. С религиозной точки зрения это поражение было наказанием божьим — за что? Те христиане, которые выступали против соблюдения обрядов иудаизма, отвечали на этот вопрос однозначно: за то, что иудеи не признали Иисуса мессией, за то, что они виновны в его смерти. Как это обычно бывает, с религиозными соображениями переплелись реальные интересы людей, которые старались сохранить свое место в этом — пусть несовершенном — мире. Многие христианские руководители искали пути примирения с государственной властью, пытались включить христиан в римское общество, ибо вне его они воспринимались как разновидность иудейских мятежников, которых надо гнать и преследовать. Обвинение всего иудейского народа в казни Иисуса отвечало этим стремлениям. Некоторые ученые полагают, что именно после восстания Бар-Кохбы в Первом послании Павла к фессалоникийцам, в целом более раннем, появились гневные слова против иудеев, «которые убили и господа Иисуса и его пророков, и нас изгнали, и богу не угождают, и всем человекам противятся» (2 : 15),— слова, которые впоследствии привели к столь многим жертвам религиозного фанатизма.

Примерно лет через пять после разгрома восстания Бар-Кохбы среди римских христиан появился человек, который открыто выступил против иудейской традиции в христианстве и призвал к полному разрыву с иудаизмом. Это был упомянутый выше Маркион, выходец из Малой Азии, человек богатый и деятельный; он внес в христианскую общину Рима 200 000 сестерций. Маркион стремился объединить всех христиан вокруг своих идей. Он утверждал, что иудейский бог Яхве — воплощение злого начала, что Иисус не имеет к нему никакого отношения; Маркион отрицал человеческую природу Иисуса. Маркион, по существу, одним из первых начал отбор священных книг: он почитал истинными только десять посланий Павла и отредактированное им самим Евангелие от Луки; из этого евангелия он изъял все ссылки на Ветхий завет, которые были, по его мнению, вставлены туда сто-

ронниками иудаизма. По словам Тертуллиана, Маркион отделил Новый завет от Ветхого.

Деятельность Маркиона встретила одобрение среди многих христианских групп. Устами Маркиона христианство прямо заявило о себе как о новом религиозном учении. Римские христиане вели долгую полемику с Маркионом. Полный отказ от традиции, столь важной для религиозного сознания, не мог быть приемлем для большинства верующих; образ страдающего Иисуса, человека или богочеловека, был им ближе, чем абстрактное божество Маркиона. Но влияние Маркиона было столь сильно, что римская община очень долго вела с ним переговоры, пытаясь достичь соглашения (Маркион умер, так и не успев примириться с христианами Рима).

Полный разрыв с иудаизмом, который приводил к своего рода новому «священнотворчеству», с одной стороны, и необходимость сохранения традиции — с другой, создавали сложные проблемы для теологов и смущали умы рядовых верующих.

Процесс превращения христианства в «мировую» религию шел в обстановке ожесточенной борьбы между общинами и внутри отдельных общин. И тем не менее оно продолжало привлекать к себе людей, разочаровавшихся в античной системе духовных ценностей, оно обещало спасение каждому человеку (в царстве небесном, согласно представлениям большинства христиан, или, согласно гностикам, в мистическом соединении с абсолютным духом); одной из важных притягательных сторон христианства было ощущение общности с единоверцами. Однако бесконечные споры и взаимные обвинения грозили разрушить именно это ощущение включенности каждого христианина в единое целое.

Потребность в единстве, с одной стороны, и распространение христианства — с другой, порождали среди верующих убежденность, что если отдельный христианин может быть слаб и нтверд в вере, если в отдельных общинах могут быть раздоры и непорядки, то объединение христиан в целом обладает «духом святым» и божией благодатью. Происходит абстрагирование понятия экклесии. Экклесия — уже не просто конкретная община христиан данного города, как это было во времена создания Откровения Иоанна, а всеобщая церковь, мистически связанная с божеством (впервые выражение «всеобщая» — «католическая» церковь было употреблено в письмах Игнатия Антиохийского). Восприятие церкви

как некоего абстрактного понятия, отличного от составляющих ее людей, встречается уже в некоторых новозаветных произведениях, в частности в наиболее позднем из всех Павловых посланий — Послании к ефесянам. Там сказано, что Христос «возлюбил церковь и предал себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее себе славною церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного...» (5:25—27). Итак, в этом послании Иисус терпит страдания не за людей, а за церковь, которая свята и непорочна. Еще более ясно прослеживается такое восприятие церкви в сочинениях середины II в. (и позже). В уже упоминавшемся выше произведении «Пастырь» Гермы, написанном в жанре откровения, рассказывается о видениях, во время которых Герме является церковь, сотворенная «прежде всего и для нее сотворен мир». Сначала церковь выглядит как старая женщина, но затем она молодеет, радуясь рвению верующих. Это видение трактуется как вечное существование церкви, проявляющееся в деятельности верующих. Итак, церковь проявляется в верующих, но не идентична им, она существует от века. Такое представление в «Пастыре» Гермы тем более интересно, что идеология этого произведения в целом отражает демократические течения в христианстве II в. Герма, как уже говорилось, осуждает богатых, у него нет преклонения перед церковным руководством; в его представлении об объединении всех христиан нет места епископату как высшей церковной власти. Но отрыв представления о церкви от конкретных людей и в известной мере противопоставление ее этим людям были тем идеологическим условием, благодаря которому сложилась власть клира — аппарата руководства христианскими общинами, отождествившего себя с новым понятием церкви. В конце II в. Ириней, полемизируя с гностиками, писал, что достичь истинного знания можно только через церковь.

Следующим шагом в развитии мистического понятия церкви была идея ее непогрешимости: ошибаться могут отдельные христиане, церковь ошибаться не может. Эту идею выдвинул Тертуллиан, который обосновывал ее тем, что церковь получила святой дух от самого Христа через апостолов, основавших христианские общины. Именно на рубеже II—III вв. начинают усиленно распространяться легенды об основании каждой крупной христианской общины непосредственно каким-либо уче-

ником Иисуса; начинают создаваться списки руководителей этих общин, восходящие к апостолам (первые имена в таких списках, как правило, легендарны). Ириней, епископ Лионский, в своей книге «Против ересей» говорит об основании христианской общины Рима Петром и Павлом. Так стала создаваться новая — церковная — традиция, отличная от древней традиции первых христианских проповедников.

Параллельно с абстрагированием понятия «церковь» происходило усиление власти клира внутри общин. Это понятно: конкретным воплощением авторитета церкви были руководители общин, совокупность которых и обозначалась словом «клир». Именно им приходилось решать повседневные вопросы, связанные с поведением верующих, с разрешением теоретических и практических споров, с проведением обрядов, прежде всего обряда причащения. Клирики — епископы, пресвитеры и дьяконы — первоначально выбирались, но чтобы выборные должности получили особый авторитет, существовал обряд посвящения в сан этих людей другими епископами и пресвитерами (рукоположение), в память о рукоположении пресвитеров, которое совершали, согласно христианскому преданию, первые проповедники и апостолы, считавшие себя носителями божественной благодати (о рукоположении упоминается в Деяниях апостолов и посланиях Павла). Рукоположение как бы передавало благодать, некогда полученную от самих апостолов, новому поколению руководителей христианских общин.

В течение II в. из старейшин-пресвитеров (которых, как уже говорилось в предыдущей главе, называли также епископами) выделяется высшее должностное лицо — епископ. Такому выделению способствовало право старшего пресвитера (который затем один стал называться епископом) совершать обряд причащения, рукополагать остальных пресвитеров и дьяконов, представлять свою общину в сношениях с другими христианскими общинами. Выделение епископа было связано и со стремлением преодолеть разброд, сосредоточить особый авторитет у одного лица, достичь единства. Но единства можно было добиться только при условии — одна вера, одна церковь, один порядок. Этот порядок в соответствии с мистическим представлением о церкви должен был соответствовать порядку небесному: один бог — один епископ.

Раньше всего епископы выделились из остального клира в Малой Азии и Сирии. Важным источником,

позволяющим судить об этом процессе, являются письма, автором которых христианская традиция считает епископа Антиохии Игнатия. По преданию, Игнатий был осужден антиохийскими властями при императоре Траяне (за что — остается неясным) и отправлен в оковах в Рим, где он должен был погибнуть на арене амфитеатра. По дороге в Рим (его везли через Малую Азию) к нему приходили своего рода делегации, его сопровождал секретарь, который и записал послания Игнатия, адресованные разным христианским общинам, а также епископу Смирны Поликарпу (тоже, согласно преданию, погибшему много лет спустя в возрасте примерно 86 лет на арене амфитеатра). Эти письма (всего их семь) впоследствии получили широкое хождение среди христиан. Трудно сказать, действительно ли все они были созданы самим Игнатием: не исключено, что его послания и устные поучения были обработаны затем его последователями, использовавшими имя мученика для придания авторитета своим идеям. Однако многие ученые, исследуя стиль писем, приходят к выводу, что в основе их лежит творчество одного человека; послания пронизаны одними и теми же идеями: в частности, автор их выступает против докетов, учение которых было распространено именно среди сирийских христиан. Как бы мы ни относились к авторству писем Игнатия, следует признать, что они отражают ситуацию в восточном христианстве первой половины II в. Одна из главных идей посланий — это идея возвеличивания клира и особенно епископа. Автор посланий настойчиво повторяет, что благодать от апостолов перешла именно к епископам. В послании к христианам города Траллы он убеждает их рассматривать клир как апостолов; в послании к смирнийцам он утверждает, что без епископа и клира нет церкви. «Следуйте епископу,— пишет он,— так же покорно, как Иисус Христос следовал отцу». Пусть ничто, касающееся церкви, не совершается без утверждения епископа; для Игнатия, если есть санкция епископа, значит, есть санкция бога. Самый священный обряд христиан — евхаристия (причащение) должен, по словам Игнатия, совершаться епископом или лицом, им поставленным. В послании к филадельфийцам дано теологическое обоснование власти епископов: «Одно тело наше господь Иисус Христос и одна чаша единения с его кровью и один единственный алтарь, как и один епископ с его клиром». А в послании к магнесийцам Игнатий даже называет Иисуса «епископом человечества».

Таким образом, единая церковь олицетворяется в едином епископе, которому подчиняется остальной клир; верующие, как сказано в послании к филадельфийцам, должны следовать епископу, подобно овцам. Автор посланий стоит на позиции признания монархической власти епископа, но из этих же посланий видно, что не везде такая власть существовала в реальности. Игнатий старается вразумить тех христиан, которые на словах признают епископа, а «делают все без него».

В некоторых общинах и в первой половине II в. управление продолжало сосредоточиваться в руках группы пресвитеров. Характерно, что в послании к римлянам (том самом, где Игнатий просит не делать попыток к его освобождению) епископы не упомянуты. Христианская традиция прослеживает преемственность власти римских епископов вплоть до самого апостола Петра, но имена первых римских епископов нельзя считать достоверными. Даже о Клименте Римском, которому приписано упомянутое в конце предыдущей главы послание коринфским христианам, практически ничего не известно. Если считать, что в основу послания Игнатия к римлянам положено подлинное обращение его, то вполне можно допустить, что в начале II в. во главе римских христиан еще не стоял один епископ с неограниченной властью, а была группа влиятельных руководителей. Не упомянуты епископы и в письме к христианам города Филиппы, автором которого считается Поликарп[1]. Филиппийская община, если судить по этому письму, управлялась пресвитерами. В Александрии и при наличии епископа большую роль продолжали играть пресвитеры. Так, вплоть до III в. они рукополагали епископов, в то время как в других общинах особое положение епископа в клире привело к тому, что епископов посвящали в сан епископы, прибывавшие из других общин.

В течение II—III вв. епископы становятся единоличными руководителями в большинстве общин. Выдвижению епископов способствовал приток в христианские общины людей состоятельных и образованных, которые имели возможность взять на себя руководство и организационными и вероучительными сторонами жизни общины. Конечно, среди епископов были и выходцы из низов.

[1] Некоторые ученые полагают, что это письмо, вероятно, также сконструировано из разных писем, исходивших от этого епископа; его мученичество способствовало распространению Послания к филиппийцам среди христиан.

Так, один из римских епископов — Каллист был, по преданию, рабом и существовал, вероятно, за счет средств общины.

Усложнение функций клира привело уже в этот период к тому, что у его представителей не оставалось времени, чтобы зарабатывать себе на жизнь, и поэтому большинство из них получали содержание от своих собратьев. В III в. в Карфагене такое содержание выдавалось ежемесячно, возможно, так было и в других общинах. Размеры этого содержания точно неизвестны [1].

Епископы, руководившие жизнью христианских общин, занимались организацией богослужения, высказывались по вероучительным вопросам, накладывали дисциплинарные взыскания единоличным решением или при помощи судей, при этом состав судей полностью зависел от воли епископа. Так, карфагенский епископ Киприан писал в одном послании, что для принятия публичного покаяния провинившихся он «заблагорассудил» собрать пресвитеров.

Вопрос о том, за какие проступки и как именно наказывать провинившихся верующих, дебатировался среди церковного клира на протяжении II—III вв.; особенно остро вставал этот вопрос в период гонений III в., которые периодически то вспыхивали, то затухали. Многие христиане героически шли на смерть, оказывались в темницах. Другие отрекались от своей веры для виду, но после окончания гонений снова хотели быть принятыми в общины. Во время гонений на христиан при императоре Деции в III в. было приказано отдать властям священные книги. Одни служители церкви отказывались это делать, другие отдавали под видом священных книг сочинения, не признанные священными, третьи в страхе перед репрессиями отдавали все книги. Как поступать с этими людьми? Кого наказывать и кого прощать?

Большинство епископов высказывались за принятие «падших» обратно в общины (ведь и сами епископы не всегда вели себя достойным образом во время гонений: упомянутый выше Киприан бежал из Карфагена, что ставилось ему в упрек его противниками). Церковь в лице своих руководителей взяла, таким образом, на себя функ-

[1] В V в., уже после того, как христианская церковь стала господствующей на территории империи, епископ получал одну четвертую часть доходов своей епархии, весь остальной клир — тоже четвертую часть. Оставшаяся половина должна была идти на строительство и поддержание церковных зданий и помощь бедным.

ции не только наказания, но и прощения, т. е. отпущения грехов, что, по верованиям первых христиан, мог сделать только бог. Один из епископов на рубеже II—III вв. заявил, что церковь может отпускать самые тяжкие грехи, даже совершенные после крещения. Право отпускать грехи еще больше, чем право наказывать, отделило клир от остальной массы верующих, которые постепенно переставали ощущать себя экклесией избранных; избранными все больше и больше становились руководители церкви. Такая ситуация была вызвана и отождествлением клира и церкви, и тем сложным положением, в котором оказывались верующие перед преследующим их государством. В III в. христиане не были уже кучкой людей, стоящих вне общества, страстно ждущих царства божия и готовых принять за свою веру любые муки. Многие из них были связаны тесными узами с окружающим их миром. В страхе перед гибелью на аренах амфитеатров они пытались различными способами обмануть или подкупить своих преследователей. Если это им не удавалось, они вынужденно отрекались от своей веры, но, когда ситуация менялась, стремились снова вернуться в христианскую общину. Таким людям нужен был кто-то, кто бы мог простить и принять их обратно. Естественно, что клир опирался на таких людей.

Епископы III в. не только судили или прощали совершивших проступки христиан, они высказывали свое мнение относительно их поведения и в обыденной жизни. Общая тенденция заключалась в смягчении аскетических требований, которые были выдвинуты первыми христианами. Так, упоминавшийся уже римский епископ Каллист разрешил женщинам, если они не имеют возможности выйти замуж, сожительствовать с рабами.

Важной функцией епископов было управление имуществом. В IV в. Антиохийским собором было принято решение, которое вменяло в обязанность клириков знать, что входит в состав имущества общины, которым распоряжается епископ. Вероятно, злоупотребления в этом деле были достаточно часты.

Епископы производили отбор священных книг — они определяли, какие из них могут читать верующие, а какие следует использовать во время богослужений (известно, например, что около 200 г. сирийский епископ Серапион сначала разрешил своей пастве читать Евангелие Петра, а затем, изучив его, решил, что оно не соответствует учению церкви, и запретил чтение этого произведе-

ния). По существу, в руках епископа оказались сосредоточены функции вероучителя, пророка, надзирателя. Истинность христианского учения определялась (во всяком случае, к этому стремились епископы) уже не устной традицией и даже не писаниями апостолов, а словом и решением епископа, на которого перешла «апостольская благодать». Экклесий как собраний верующих для совместных трапез, для выслушивания вдохновенных речей пророков и пророчиц больше не было. Женщины были отстранены от церковных должностей, даже низших. Совместные трапезы верующих перестали практиковаться. Сложился порядок богослужения, во время которого клирики читали отрывки из писаний, признанных священными, и произносили проповеди; само слово епископа стало обрядом. Та благодать, которая в глазах верующих была сосредоточена в церкви как некоем предвечно существующем образе, с точки зрения сторонников епископальной церкви, перешла на епископа. В III в. епископ Киприан писал: «Тебе надлежит знать, что епископ в церкви, а церковь в епископе и кто не с епископом, тот вне церкви».

Внешним выражением изменений, происшедших в христианских общинах, было появление особых зданий для богослужений (там, где христиане имели возможность их строить). Когда-то, во времена зарождения христианства, проповеди произносились, как уже говорилось, и в частных домах, и под открытым небом — везде, где собирались верующие (как сказано в одном из «речений Иисуса», найденном в Египте на папирусе: «...и там, где один, я говорю вам это, я с ним»). Но епископальная церковь стремилась к особой торжественности богослужения, которая заменила бы пылкое слово странствующего пророка. Нужно было создать обстановку, которая отличалась бы от обстановки повседневной жизни. Для собраний христиан стали использоваться специальные помещения, где проходили богослужения и совершались обряды. Такие здания назывались «господним домом» (по-гречески — кириакон, отсюда произошло русское слово «церковь» и немецкое «кирхе»). Археологам удалось обнаружить и раскопать такую церковь III в. в небольшом месопотамском городе Дура-Европос. В более позднее время христиане стали строить церковные здания по всей империи.

Картина всесилия епископов (чья власть отождествлялась с властью самого бога), складывающаяся на ос-

новании писаний руководителей и идеологов ортодоксального направления в христианстве[1], была, однако, скорее идеалом, чем реальной действительностью. Выдвижение во II в. в христианских общинах епископов не означало еще создания единой церковной организации. Епископальные общины разных областей соблюдали свои обычаи. Так, известно, что в течение долгого времени у христиан не было единообразия в праздновании пасхи, праздника воскресения Иисуса. Малоазийские христиане, следуя древней иудео-христианской традиции, праздновали этот день по иудейскому лунному календарю 14 нисана; в Риме пасха праздновалась христианами не каждый год и в другой день — в первое воскресенье после первого полнолуния после весеннего равноденствия. Сохранился рассказ о том, что епископ Смирны Поликарп приезжал в Рим и вел переговоры с римскими христианами по поводу этого расхождения. Но согласие достигнуто не было, и христиане Малой Азии продолжали праздновать пасху по иудейскому календарю. В конце II в. римский епископ Виктор выступил с осуждением их за это и объявил их неистинными христианами. Но в защиту малоазийских христиан подняли голос другие епископы, и Виктору пришлось отступить.

Далеко не все христиане признавали авторитет епископов. Как реакция на проповедь о тождестве церкви и ее руководителей, на отход от демократических идеалов первоначального христианства во II в. появляется новое течение в христианстве — монтанизм. Основателем этого учения был Монтан, в прошлом жрец фригийский богини Кибелы, который принял христианство и начал проповедовать в ряде областей Малой Азии, главным образом в своей родной Фригии. Монтан и его сторонники возродили общие трапезы христиан, во время которых — как когда-то в малочисленных экклесиях I в.— проповедовали пророки и пророчицы (среди сподвижников Монтана называют двух пророчиц — Максимиллу и Присциллу); Монтан учил, что любой верующий может обрести дар пророчества. Монтанисты предвещали скорое наступление второго пришествия и Страшного суда. Это пришествие, согласно Монтану, должно произойти в небольшом

[1] Впервые слово «ортодоксы» употребил Климент Александрийский для обозначения людей, обладающих чистой верой, без рефлексии. Впоследствии, в IV в., победившая церковь приняла название католической (всеобщей) ортодоксальной (православной) церкви.

фригийском городе Пепузе, который монтанисты называли небесным Иерусалимом. Сотни сторонников нового учения шли в Пепузу, бросая свои дома. Монтан призывал к аскетизму, расторжению браков и посту, чтобы верующие очищенными встретили новый приход мессии. Монтанисты открыто заявляли о своей принадлежности к христианству и в своем фанатизме готовы были пойти на мученичество. Это был один из последних всплесков надежды на скорое наступление царства божия на земле. Ее питал начавшийся кризис империи. В монтанизме проявился также протест верующих против складывающейся жесткой организационной структуры церкви. Мы мало знаем о вероучительных расхождениях между монтанистами и остальными христианами. По-видимому, основное, что вызывало тревогу у ортодоксальных христиан,— попытка возрождения древней пророческой традиции. Один из христианских писателей — Иероним ставил в вину монтанистам прежде всего их отношение к епископам: «У нас первое место занимают епископы,— писал он,— у них епископы на третьем месте, а первое место занимают патриархи города Пепузы во Фригии, а второе — так называемые товарищи, и, таким образом, епископы оказываются на третьем, почти последнем месте».

Монтанизм представлял серьезную опасность для епископальной церкви, и поэтому она всячески стремилась предотвратить распространение этого движения, опиравшегося на достаточно широкие круги верующих. За призывами монтанистов стоял авторитет древней традиции первых христианских проповедей, может быть, поэтому с монтанистами почти не велись теоретические споры. Епископы решили собрать местные съезды (соборы), которые должны были осудить монтанизм и выработать единую линию поведения в отношении этого учения. Местные соборы общались друг с другом; те руководители христианских общин, которые не могли прибыть на собор, передавали свое мнение письменно. Так было получено осуждение монтанизма от «лионских мучеников» — христиан Лугудуна, которые находились в тюрьме: с ними связывались через навещавших их единоверцев. Правда, находясь в экстремальных условиях, в ожидании гибели по приговору римских властей, узники Лугудуна призвали к примирению с отколовшимися малоазийскими христианами. Перед лицом репрессий со стороны римского государства им представлялось необходимым сохранение единства христиан. Но примирить епископальные церкви с монта-

нистами было невозможно. Осуждение монтанистов епископальными церквами подействовало на колеблющихся, но распространение монтанизма не прекратилось. Борьба приняла настолько острый характер, что ортодоксальные христиане (прежде всего, конечно, их руководители) стали выдвигать против монтанистов самые чудовищные обвинения. Так, римский епископ Сотер заявил, что монтанисты во время своих трапез используют кровь младенцев и совершают ритуальные убийства. Это обвинение было рассчитано не столько на то, чтобы отвратить от монтанистов рядовых христиан (последние вряд ли могли воспринять его всерьез — они достаточно часто слышали подобные обвинения и в свой адрес от язычников), сколько на то, чтобы подставить монтанистов под удар со стороны римских властей, которые не преминут ухватиться за подобные выдумки как за предлог для разгрома монтанистов. Епископы, будучи не в состоянии сами сломить монтанистское движение, пытались, таким образом, расправиться с ним руками римских чиновников и легионеров. По-видимому, были и прямые столкновения между монтанистами и их христианскими противниками. Церковный писатель Евсевий сообщает, что монтанисты называли последних «пророкоубийцами». Движение монтанистов, несмотря на ожесточенную борьбу против него, просуществовало довольно долго: известно, что в VI в. император Восточной Римской империи Юстиниан запретил совместные трапезы сторонников монтанистского учения.

Борьба с монтанизмом, как и борьба с гностическими учениями, ускорила создание христианского канона — списка священных книг. Фрагмент одного такого списка, составленного в Риме около 200 г., дошел до нашего времени [1]. Важно было также добиться координации действий между отдельными епископальными общинами. После соборов, осудивших сторонников Монтана, съезды епископов отдельных областей превращаются в важный

[1] Это так называемый фрагмент Мураторн (назван по имени обнаружившего его ученого). В нем перечисляются новозаветные евангелия, «Деяния всех апостолов в одной книге», послания апостолов (за исключением Послания к евреям, Второго послания Петра, Послания Иакова и трех посланий Иоанна). Относительно апокалипсисов там сказано: «Мы признаем только Апокалипсис Иоанна и Апокалипсис Петра, который некоторые из наших не хотят читать в церкви». Таким образом, канон, составленный на рубеже II—III вв., не был окончательным. Апокалипсис Петра был впоследствии отвергнут церковью, а опущенные послания включены.

фактор становления христианской догматики и церковной организации. В III в. особое положение среди епископов той или иной провинции стал занимать епископ общины из главного ее города, который считался как бы первенствующим над остальными епископами и мог созывать поместные соборы. К началу IV в. выделились епископы Рима, Александрии, Антиохии, которые получили юрисдикцию над клириками больших округов. После основания Константинополя такое же положение занял и епископ этого города. Ведущие епископы стали называться митрополитами (от греч. mētropolitēs — человек из главного города, метрополии). Наименование римского епископа «папой» распространяется с V в. Параллельно с усложнением иерархии высших служителей церкви увеличивается и число различных низших ее чинов: появляются помощники дьяконов, чтецы, разнообразные служки. Церковь превращается в иерархичную многоступенчатую организацию, в которой низшие чины зависят от высших. Но единства в этой организации попрежнему не было: епископы не обладали таким аппаратом принуждения, с помощью которого можно было бы заставить повиноваться себе всех верующих. Должность епископа в течение всего III в. была выборной, хотя кандидатов на эту должность выдвигали пресвитеры и кандидатуры согласовывались с епископами соседних областей, которые должны были совершать рукоположение. Борьба за должность епископа была, как правило, очень острой. Единодушие при выборах рассматривалось как знак особой милости божией. Сохранилось предание, что один из римских епископов III в.— Фабиан был единодушно выбран потому, что ему на голову сел голубь и это сочли божественным знамением. Но случаи подобного единодушия были редки. Известна борьба, которую вели за место епископа в Риме в начале III в. Каллист и Ипполит: когда первый был избран епископом, не признавшие его христиане избрали другого епископа, Ипполита. Эти клирики по-разному относились к ряду важнейших вероучительных и этических вопросов. К первым относился вопрос о сущности Иисуса Христа и об его отношении к богу-отцу[1]. Ипполит и его сторонники на-

[1] Речь шла здесь о сохранении принципа монотеизма и согласовании его с противоречащими друг другу исторически складывавшимися элементами христианского учения: Иисус — человек, сын божий, Логос; были группы христиан, которые утверждали, что Иисус был «усыновлен» богом во время крещения, когда на него сошел святой дух.

ставали на абсолютной божественности Иисуса (Отец и Сын — два образа божества), за что их обвиняли в отступлении от монотеизма. Не менее существенным было и разногласие между епископами в отношении норм поведения верующих: Ипполит выступал за более аскетические принципы, против дозволения, данного Каллистом, на брачную связь незамужней женщины и раба. Борьба их так ничем и не кончилась: оба погибли во время очередных гонений.

Бывало, что конфликт между ведущими деятелями внутри одной общины приводил к тому, что один из них вынужден был менять свое местожительство и на новом месте проповедовать свои взгляды. Известно, например, что один из крупнейших христианских писателей — Ориген (конец II — первая половина III в.), возглавлявший александрийскую христианскую школу, вступил в конфликт с александрийским епископом Деметрием, претендовавшим на контроль за деятельностью всех христианских общин Египта и школы в том числе. Ориген вынужден был уехать в палестинский город Кесарию; там он продолжал развивать свою религиозно-философскую систему.

Противоречия между разными группами североафриканских христиан привели после гонений времен императора Деция к расколу внутри африканской церкви: часть христиан выступила против примиренческого отношения к «падшим» христианам. Еще более глубокий раскол произошел в Северной Африке после гонений начала IV в. при императоре Диоклетиане, когда возникло движение сторонников епископа Доната, вылившееся затем в вооруженные выступления низов населения.

Конфликты внутри христианских общин питали борьбу между руководителями разных общин. Так, римский епископ Стефан отказался вести какие бы то ни было переговоры с карфагенским епископом Киприаном. В свою очередь Киприан обвинял своих противников в нечестии, стяжательстве и других грехах.

В ходе подобных конфликтов руководители христиан стали обращаться за помощью к римским властям и даже к императорам. Весьма показательна в этом отношении история сирийского епископа Павла, происходившего из города Самосаты [1]. Он пользовался покровитель-

[1] Последователем Павла был знаменитый Арий (конец III — начало IV в.), выступавший против догмата о триединстве бога; он утверждал, что Христос не извечен, а сотворен.

ством правительницы города Пальмиры Зинобии. Его богословские взгляды на человеческую природу Иисуса приближались к иудеохристианским и существенно отличались от принятых в ортодоксальных церквах. Руководители этих церквей ничего не могли сделать с Павлом и обратились за помощью к императору Аврелиану. Аврелиан лишил Павла его сана и постановил, что право на руководство церковью будет только за тем, кому напишут епископы Рима и Италии. В таком решении императора сыграли роль, конечно, политические мотивы (теологические споры христиан о природе Иисуса его вряд ли интересовали): он только что разбил Зинобию и рад был сместить покровительствуемого ею епископа, а кроме того, он, вероятно, хотел получить поддержку христианских руководителей столицы. Эпизод с вмешательством Аврелиана показывает, что христианская церковь была, по существу, готова пойти на союз с государством. Чтобы утвердить единство христианского вероучения и власть церковной иерархии, необходимо было использовать силу «вавилонской блудницы», гибели которой так страстно желали первые христиане.

Но чтобы заключить союз с государственной властью, нужно было, чтобы сама эта власть осознала его необходимость. Императоры должны были убедиться в лояльности христиан; немаловажную роль играло и преодоление неприязни к христианам со стороны языческого населения империи, которое продолжало видеть в них людей чужих. Процесс подготовки союза христианства с империей был длительным, мучительным и сложным.

ИМПЕРИЯ И ХРИСТИАНСТВО

ПРЕСЛЕДОВАНИЯ ХРИСТИАН

В предыдущих главах история раннего христианства была показана как бы изнутри: были прослежены его зарождение и распространение, рассмотрена эволюция христианских организаций. Но каково же было отношение к христианам внешнего мира, того мира, который они не принимали? Как менялось это отношение и со стороны властей, и со стороны основной массы населения империи, которая продолжала придерживаться своих традиционных верований?

Появление в городах восточных провинций империи новых религиозных групп было замечено довольно поздно. Христиан первоначально отождествляли с иудеями, а их споры с иудейскими ортодоксами воспринимались как очередные конфликты внутри иудаизма. Именно поэтому так трудно выделить в нехристианских источниках сведения о собственно христианах. Местные власти обращали внимание на христиан только тогда, когда христианские проповеди или споры с иудеями могли повлечь за собой общественные беспорядки. Враждебность местного населения разных провинций к христианам определялась не сущностью их учения, а их положением чужаков, отрицавших традиционные культы и верования. Представители провинциального управления относились к выступлениям христианских проповедников по-разному, в зависимости от ситуации: в городе Филиппы, согласно рассказу Деяний, на Павла и его спутников поступил донос как на иудеев, проповедовавших чуждые обычаи. Павел и его спутник Сила подверглись бичеванию розгами, их посадили в темницу. Но затем они были вы-

пущены; городские власти поспешили избавиться от них и не устраивать судебного разбирательства, поскольку выяснили, что наказанные имели римское гражданство. Дело в том, что закон запрещал подвергать римских граждан телесному наказанию, и для I в. в провинции эта привилегия имела существенное значение.

В других городах власти поступали иначе. Так, в Фессалониках архонты этого города отпустили нескольких христиан, которых привели к ним для расправы иудеи и местные жители. Характерно, что в этом случае обвинение, выдвинутое против христиан, было чисто политическим: они якобы не слушаются повелений императора и говорят, что есть другой царь — Иисус. Но, по-видимому, для должностных лиц македонского города представление о царе Иисусе, имя которого они слышали впервые, показалось такой нелепостью, что они удовлетворились объяснениями, данными христианами, и сочли, что конфликт носит чисто религиозный характер. Примерно таким же образом поступил и наместник греческой провинции Ахайя Галлион (лицо, исторически засвидетельствованное), когда иудеи привели к нему Павла. Он даже не стал слушать обвинения против него, сказав: «...когда идет спор об учении и об именах и о законе вашем, то разбирайте сами: я не хочу быть судьею в этом». В данном случае для Галлиона Павел был таким же иудеем, как и его противники, и он не пожелал вмешаться.

Особая ситуация была в Палестине. Там религиозные распри в любой момент грозили перейти в выступление народных масс, готовых слушать любого, кто объявлял себя мессией. В Палестине римские власти старались держать под наблюдением все религиозные споры. Поэтому представляется возможным, что в основе рассказа Деяний апостолов о пребывании Павла в Иерусалиме лежат воспоминания о действительных событиях. Павла чуть не растерзали правоверные иудеи за то, что тот вошел в храм: кто-то закричал, что он учит не соблюдать иудейский закон. Но тут вмешались римские воины, всегда готовые разогнать опасное скопление народа, и Павел был заключен в крепость. Римляне и не думали вникать в суть конфликта. Согласно Деяниям, арестовавший Павла римский офицер принял его за пророка, прибывшего из Египта, который незадолго до появления в Иерусалиме Павла собрал вокруг себя несколько тысяч человек и повел их в пустыню (об этом рассказывает и

Иосиф Флавий; римские отряды тогда перебили многих сторонников египтянина). Из крепости Павел был отправлен затем в Кесарию к наместнику (поскольку он был римским гражданином). Такое решение диктовалось также и тем, что любой инцидент мог перерасти в открытое возмущение иудеев, направленное уже не только против отступника (каким казался римлянам Павел), но и против самих римлян.

Таким образом, все эти предания, отраженные в христианской литературе, ясно показывают, что для римских властей на местах христиане были всего лишь одной из многих существовавших в ту пору религиозных групп и интересовала власти только степень их лояльности. Вероятно, такова же была и позиция императоров, когда до них доходили какие-то сведения об очередных религиозных распрях. Светоний пишет, что император Клавдий издал распоряжение об изгнании из Рима иудеев, «постоянно волнуемых Хрестом». В научной литературе не существует единства мнений по поводу того, кто имелся в виду под Хрестом. Вполне возможно, что здесь мы просто имеем дело с латинским написанием греческого слова «христос» (мессия). Не исключено, что отдельные попавшие в Рим приверженцы Иисуса вызвали своими проповедями недовольство правоверных иудеев, как это происходило и в провинциях. Клавдий, не желавший терпеть никаких беспорядков в Риме, выслал оттуда иудеев — скорее всего и тех, кто верил в нового мессию, и тех, кто не желал признать его. Упоминание о высылке иудеев при Клавдии содержится и в Деяниях апостолов. Таким образом, этот акт Клавдия также был направлен не против христиан, как таковых, а против иудеев, чьи религиозные распри и мессионистские чаяния могли показаться ему нежелательными в столице мировой державы.

Под своим именем христиане появляются у римских писателей в связи с пожаром Рима при императоре Нероне. В 64 г. в Риме вспыхнул грандиозный пожар, от которого особенно пострадали бедные кварталы. После пожара стали ходить упорные слухи, что поджог города был совершен по приказанию императора, который хотел на месте сгоревших домов построить новые роскошные здания. Как пишет Тацит, пресечь эти слухи было невозможно «ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса, ни обращением за содействием к божествам». Тогда Нерон решил «найти виновных» и обвинил

в поджоге христиан, которые, по словам Тацита, навлекли на себя «своими мерзостями» всеобщую ненависть. Христиане подверглись жестоким пыткам и изощренным публичным казням. Выбор христиан в качестве виновников пожара отнюдь не свидетельствует об их многочисленности, как склонны думать некоторые исследователи. Император выдал на растерзание разъяренному плебсу сравнительно небольшую группу людей, которые были чужаками в Риме и за которыми не стояла сколько-нибудь значительная социальная или этническая группа, а следовательно, можно было не опасаться выступлений в их защиту в провинциях. Таким образом, решение Нерона обвинить в поджоге Рима христиан было вызвано не принципиальной борьбой с христианством, а тем, что эта малоизвестная группа оказалась наиболее удобной в качестве «козла отпущения».

Нет никаких свидетельств того, что при Нероне был издан какой-либо антихристианский эдикт или что преследования христиан вышли за пределы Рима. Но казни по обвинению в поджоге Рима привели к тому, что о христианах заговорили и, как пишет Тацит, сама жестокость казней пробуждала сострадание к этим людям (что, в сочетании с ненавистью к Нерону, увеличивало, вероятно, число их сторонников).

Первые вполне определенные сведения об отношении государства к христианам содержатся в уже неоднократно упоминавшейся переписке Плиния Младшего с императором Траяном. Плиний был послан императором навести порядок в провинциях Вифиния и Понт в Малой Азии. Ему поступил донос, обвинявший ряд людей в христианстве. Плиний оказался в затруднении. Он пишет Траяну: «Я никогда не присутствовал на следствиях о христианах, поэтому я не знаю, о чем принято допрашивать и в какой мере наказывать... прощать ли раскаявшихся, или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем» (т. е. ритуальные — X, 96). Из этого отрывка видно, что Плиний кое-что слышал о христианах (вероятно, в связи с казнями времен Нерона), но знал о них очень мало. Никаких постановлений, определявших отношение государства к христианам, не было. Расследования по делам о принадлежности к христианству были еще столь редки, что Плиний даже не знал, как они проводятся. Он поступил в соответствии с уста-

новкой римских властей на удостоверение в лояльности жителей империи (независимо от того, в какого бога они верят). Он заставлял их поклоняться статуям богов, императора и хулить Христа. Тех, кто это делал, он отпускал. Что же касается самого христианского вероучения, то Плиний не счел его сколько-нибудь опасным: «Я не обнаружил,— пишет он,— ничего, кроме безмерно уродливого суеверия». Но при этом он все же приказал казнить тех, кто отказывался совершать жертвоприношения. Другими словами, он наказывал не за принадлежность к христианству, а за неповиновение имперским установлениям и обычаям. Примерно так же относился к христианам и сам Траян. Он не придавал сколько-нибудь серьезного значения их существованию. Смысл его ответа Плинию сводился к тому, что выискивать христиан незачем, но если поступит донос, то тех, кто «помолится нашим богам», следует помиловать, а упорствующих наказать. Тертуллиан впоследствии отмечал противоречивость этого указания Траяна: коль скоро христиан не надо разыскивать, то почему — если они обнаружены — их надо наказывать? Между тем Траян был достаточно логичен. Христиане, как таковые, не беспокоили императора, но публичное неповиновение должно быть наказано, прежде всего, конечно, в назидание окружающим. Многие из тех, кто приносил жертвы перед статуями императора или Юпитера, уже не верили в божественность ни того ни другого, но исполнение подобных обрядов означало исполнение долга гражданина и подданного, включало человека в общественную систему. Люди, не желавшие поклониться статуе императора, казались Плинию и многим его современникам безумцами: ведь для большинства из них этот акт не имел никакого мистического смысла.

Но безумие это было и привлекательно: оно открывало людям возможность существования в ином духовном мире, где не было разрыва между тем, во что человек верил, и тем, как он поступал. В течение II в. на христиан стали обращать больше внимания: у одних они вызывали сочувствие, у других негодование. То в одном, то в другом городе вспыхивали выступления против христиан, периодически они подвергались преследованиям. Эти преследования носили, как это видно на примерах преданий о галльских и североафриканских мучениках, локальный характер. Церковный историк IV в. Евсевий пишет, что они были подняты «восставшей чернью». Иног-

да, правда, эту «чернь» специально натравливали на христиан, чтобы дать выход стихийному недовольству. Как сказано у Тертуллиана: «Если Тигр выходит из берегов, если Нил не орошает полей... если вспыхивают эпидемии и мор, один слышен крик: христиан — льву!»

Пока среди христиан преобладали рабы, вольноотпущенники, переселенцы, их неучастие в общественной жизни было не очень заметным. Но со второй половины II в. отрицательное отношение христиан к государственным должностям, а затем и к службе в армии стало определенной проблемой. Оратор Элий Аристид, выступая против христиан, обвинял их в том, что они никому не приносят пользы, не желают участвовать в общественных празднествах и заседать в городских советах. Цельс в своем сочинении против христиан призывает их служить в армии и выполнять гражданские обязанности. Вопрос о службе в армии стоял достаточно остро для христиан на рубеже II—III вв. В одном из христианских сочинений («Апостольская традиция»), написанном примерно в начале III в., высказывается осуждение верующим, желающим стать солдатами.

В связи с тем, что христиане становятся более заметными, во II в. появляется и критика христианства, которая в большинстве своем, к сожалению, дошла до нас только в пересказе или цитатах христианских писателей. В произведениях Лукиана, Цельса (его сочинение подробно разобрано Оригеном) и Фронтона (чья речь против христиан излагается в диалоге «Октавий» христианским апологетом Минуцием Феликсом) учение христиан уже не просто называется отвратительным суеверием, а разбирается более подробно. Оно противопоставляется античной философии и образованности. Наиболее снисходительно относится к христианам Лукиан; в его отношении к ним больше презрения, чем негодования. Он пишет, что христиане почитают «великого человека, который был распят в Палестине», дальше он говорит о них: «Ведь эти несчастные уверили себя, что будут бессмертными...» Но активная проповедническая деятельность христиан, с одной стороны, и их общественная бездеятельность — с другой, вызывали не только презрение, но и ненависть. Страстное обличение христиан содержится у Цельса. Он противопоставляет их веру философским учениям античности. Цельс старается показать нелепость христианских догматов, а также несамостоятельность

тех положений их учения, которые кажутся Цельсу заслуживающими одобрения. В качестве примера первого он приводит учение о страшном суде: «Нелепо с их стороны думать, что когда бог, как повар, разведет огонь, то все человечество изжарится, а они одни останутся, притом не только живые, но и давно умершие вылезут из земли во плоти, вся эта надежда червей». Пример второго — предписание христиан не противиться обидчику. По его поводу Цельс говорит, что это давно было сказано; таково, в частности, было убеждение Платона. В диалоге «Октавий», созданном в начале III в., но основанном на более ранних антихристианских сочинениях, отражена не столько философская точка зрения на христианство, сколько массовые представления о нем. Там говорится, например, что христиане почитают голову осла, убивают младенцев, предаются «отвратительной похоти». Антихристианских авторов поражает, что эти люди «питают друг к другу любовь, не будучи даже между собою знакомы...». Цецилий, от имени которого произносятся эти обвинения, призывает к полному уничтожению христиан. Вероятно, Минуций Феликс отобрал из антихристианской литературы наиболее нелепые обвинения, которые легче всего было опровергнуть, но что такие обвинения действительно бытовали, подтверждает и Тертуллиан в «Апологии», когда говорит об издевательском изображении христианского бога в виде человека с ослиными ушами, с копытом на одной ноге. Итак, снисходительное презрение, рационалистическая критика, фантастические обвинения — таков был диапазон восприятия христианства его античными противниками. Правда, не следует преувеличивать удельный вес этой антихристианской литературы. Образованные люди того времени, писатели, философы выступали вообще против распространившихся суеверий, тайных религиозных обществ. Лукиан высмеивал различных лжепророков и проповедников (например, уже упоминавшихся мной Александра и Перегрина) гораздо язвительнее, чем христиан. Цельс, чтобы скомпрометировать христиан, сопоставляет их со служителями Митры, людьми верующими в явление Гекаты (божество подземного мира) или другого демона... Христиане, с его точки зрения, подобны им. Таким образом, христианство воспринималось лишь как одно из многих вредных суеверий, с которым, однако, уже необходимо было бороться.

Христиане отвечали своим языческим оппонентам не

менее активной критикой[1]. Они в свою очередь нападали на их богов: христианские апологеты утверждали, что этих богов выдумали древние поэты (так, в частности, писали Афинагор и Феофил Антиохийский). Минуций Феликс полагал, что языческие божества это всего лишь обожествленные предки. Тертуллиан называл рассказы о богах баснями. Острой критике подвергались со стороны христианских писателей нравы и этические нормы римского общества. Эта критика была наиболее действенной, она находила наибольший отклик в сердцах нехристианских читателей и слушателей. Очень резко выступали христиане против гладиаторских боев. «Что может быть более бесчеловечным, более жестоким»,— писал об этих боях Киприан. Обличали христиане и беззаконие и взяточничество. Тот же Киприан писал: «Злодеи остаются безнаказанными оттого, что скромные молчат, свидетели боятся, а те, кто должен судить, подкупаются». «Позволительно сосуществовать с язычниками,— утверждал Тертуллиан,— но разделять с ними общие нравы недопустимо».

Интересно отметить, что эта критика разворачивалась именно тогда, когда в самом христианстве шли процессы приспособления к окружающему обществу, становления церковной организации и христианских догматов. Если в посланиях Павла одним из главных дискуссионных вопросов был вопрос об отношении к иудаизму, то во II в. гораздо более тесная связь с античным миром и античным духовным наследием поставила перед христианскими богословами проблему отношения к этому миру и этому наследию. Но хотя объективно в христианстве происходили изменения, способствовавшие сближению его с этим миром, субъективно, осознавая себя как новую религию, оно продолжало противопоставлять свое учение и свои нормы поведения религиозно-философским учениям и общественной практике Римской империи. По-видимому, критика со стороны христиан, направленная против традиционных ценностей, без которых, казалось, не может существовать государство, заслоняла от властей те уверения в лояльности, которые также звучали в сочинениях защитников христианства. Еще в 60-х годах II в. епископ города Сард Мелитон утверждал, что установление Августом мира в империи было частью божест-

[1] Подробнее об отношении христиан к различным аспектам античной культуры см.: *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981, гл. 2.

венного приготовления для распространения евангелия — христианской благой вести. А Тертуллиан в своей «Апологии» писал, что христиане молятся «об императорах, об их министрах, о всех властях». Но при этом многие из христиан продолжали отказываться от принесения жертв перед статуями императора, готовые скорее принять смерть, чем отступиться от своей веры. По словам Тертуллиана, один из римских наместников спросил приведенных к нему христиан, разве не хватает им веревок и пропастей, если они так стремятся умереть? Упрямое нежелание совершать сугубо формальные акты лояльности казалось ему просто жаждой смерти.

Во второй половине II в. участились случаи преследования отдельных христианских проповедников и групп христиан. Сохранилось предание о мученичестве старого епископа Смирны Поликарпа; один из первых христианских писателей — Юстин погиб в конце 60-х годов II в. Выше уже рассказывалось о преследовании христиан в Галлии и в Северной Африке. Правда, и эти гонения не были вызваны специально антихристианскими указами императоров. Они объяснялись скорее всего тем, что, как и писатели, выступавшие с антихристианской критикой, императоры II в. еще не отделяли христианство от других тайных культов, которые казались им опасными; они боролись со всеми этими культами. Характерно, что случаи преследований были более часты в провинциях, чем в столице. Римские христиане находились под более действенным контролем столичных властей, вели себя более терпимо, имели влиятельных заступников. В провинциях, где порою трудно было сдержать недовольство народа, страх перед христианами (как и стремление переложить на них ответственность за все неурядицы) был сильнее. Один из римских историков сообщает, что император Север (начало III в.) издал для Египта особое распоряжение (оно не носило общеимперского характера) о запрещении обращаться в христианскую и иудейскую веру. Такое распоряжение могло быть вызвано тем, что в Египте эти вероисповедания были достаточно распространены и их религиозные лозунги использовались для выступлений против властей; кроме того, сторонники ряда христианских сект уходили в пустыни, в горные местности, образуя изолированные общины или просто ведя отшельническую жизнь, что отрицательно сказывалось на экономической и общественной жизни провинции.

Однако спорадические преследования не исключали

проявления интереса и даже сочувствия к христианству и отдельным его сторонникам. Так, тот же Септимий Север допустил в качестве кормилицы своего сына христианку; мать императора Александра Севера — Юлия Мамея переписывалась с Оригеном. Рассказывали, что Александр Север в своем частном святилище рядом с изображением античных божеств поместил изображение Христа. Все это было не случайно: императоры и их окружение ощущали потребность в новых культах, которые сплотили бы население империи и освятили императорскую власть, чего не мог сделать слишком официозный, лишенный живой веры культ императора. При одном из императоров династии Северов была сделана попытка ввести в качестве такого культа поклонение «Непобедимому Солнцу» (этот культ затем вводили и некоторые последующие императоры: Аврелиан в конце III в. даже объявил культ «Непобедимого Солнца» государственным), но все подобные культы, как бы далеки они ни были от традиционной римской религии, не выходили за рамки привычных представлений и не порывали полностью ни с многобожием, ни с системой духовных ценностей, выработанных античным миром.

Интерес к христианству проявлялся не только при дворе римских императоров, но, пожалуй, даже в большей степени у правителей некоторых восточных областей. К середине III в. добилась независимости от Рима Пальмира — богатый торговый город в Сирии. Правительница Пальмиры Зинобия, хотя и не была христианкой, как уже упоминалось, покровительствовала христианам, в частности тому самому Павлу из Самосаты, против которого выступили епископы других общин, обвинив его в ереси. Не исключено, впрочем, что интерес Зинобии к христианам был продиктован не только идеологическими, но и политическими мотивами.

В период кризиса III в., сказавшегося на всех сторонах экономической и политической жизни империи, происходят изменения в отношении императоров к христианству. Этот кризис совпал с укреплением церковной организации христиан и в известной мере даже способствовал ей (организованные христианские общины могли лучше сохраниться и даже стать прибежищем для всех пострадавших во время смут и междоусобных войн); росло и богатство церкви. Эта организация стала казаться императорам, пришедшим к власти с помощью армии, не уверенным в прочности своей власти

опасавшимся непрерывных заговоров и выступлений, опасной. Христианство в III в. начинает распространяться и среди солдат; многие из них, приняв христианство, продолжали службу в армии, поскольку эта служба была единственным источником их существования, но сам факт появления таких солдат, собратья которых по вере часто не желали служить в армии, не мог не беспокоить императоров. Можно сказать, что церковь оказалась раньше подготовленной к союзу с государством, чем империя к союзу с христианской церковью. С середины III в. начинаются официальные гонения, направленные специально против христиан.

В 249 г. восставшие солдаты, которые незадолго перед тем объединились с варварами и открыли им границу империи по Дунаю, провозгласили императором полководца Деция, который был послан с армией для их же усмирения. Деций принял титул (правда, как сообщают источники, против собственного желания), повернул свою армию обратно в Италию и захватил верховную власть. Став таким путем правителем империи, Деций попытался восстановить в ней порядок, ввести некоторые староримские обычаи, поощрял поклонение древним богам и начал, по существу, первое общеимперское гонение на христиан. Жители всей империи должны были доказать свою лояльность по отношению к властям совершением жертвоприношений в присутствии официальных лиц. Тем, кто выполнял эти требования, чиновники выдавали специальные удостоверения, в которых указывалось, что такой-то (или такая-то) регулярно совершал жертвоприношения; согласно эдикту, он (она) принес жертву, совершил возлияние и вкусил жертвенного мяса. Несколько таких «удостоверений» было найдено исследователями в Египте. Но многие христиане отказывались совершить то, что от них требовали императорские чиновники, и тогда им грозила смерть. Христиане бежали из городов, пытались (и не всегда безуспешно) подкупать чиновников, лишь бы не поклоняться чужим богам. Были, как уже говорилось, среди христиан и такие, кто под страхом смерти совершал то, что от них требовалось. Именно после гонений Деция возникла проблема «падших», т. е. тех, кто отрекся от христианства. Но гонения эти продолжались недолго — Деций правил всего два года; он погиб в битве с германским племенем готов. Борьба за императорскую власть после его смерти на время отвлекла внимание от христиан.

Новая полоса гонений наступила при императоре Валериане, занявшем престол спустя два года после смерти Деция. Валериан был в свое время приближенным Деция и, по-видимому, разделял его взгляды на христиан. Валериан прежде всего выступил против церковной организации. Эдиктом 257 г. епископам и другим христианским священнослужителям было запрещено совершать богослужение; им предписывалось публично принести жертвы римским богам; христианам запрещалось также устраивать собрания. На следующий год был издан еще один эдикт, угрожавший наказаниями христианам, входившим в высшие сословия. Сенаторы-христиане лишались своих званий, имущество христиан конфисковывалось, а сами они, прежде всего те, которые находились на государственной службе (гражданской и военной), ссылались на тяжелые работы в рудники и каменоломни (нехватка рабочих рук заставила императоров заменить казни принудительными работами). Преследования времен Валериана ставили своей целью укрепление имперского аппарата, вышедшего из повиновения в период кризиса, и пополнение государственной казны за счет конфискованного церковного имущества и имущества отдельных христиан. Ссылались не только мужчины; указ Валериана особо оговаривает наказание знатных женщин-христианок.

Во время этих гонений погиб епископ Киприан; его приговорили к казни за то, что он вел «безбожную жизнь» (с точки зрения римлян) и «побуждал других к злонравию». Согласно христианским преданиям, во время его казни собралась масса христиан, чтобы присутствовать при кончине своего мученика и собрать его кровь. Этот рассказ говорит о том, что преследования были направлены не столько против рядовых христиан, сколько против их руководителей, и наказывался не столько сам факт принадлежности к христианству, сколько христианская пропаганда, «побуждение к злонравию». Невозможность уничтожения всех христиан Валериан, вероятно, понимал. Ему важно было остановить распространение новой религии и очистить аппарат управления и армию от сомнительных элементов. Но эти меры не привели к сколько-нибудь ощутимым результатам. Более того, осуждение на каторжные работы сенаторов и знатных женщин вызывало недовольство не только среди христиан, но и среди всех тех, кто был так или иначе связан с этими людьми.

Император Валериан кончил печально: он попал в плен к персам, которые в это время начали вторжение в восточные провинции империи. Христианские авторы с удовлетворением рассказывали, что, находясь в плену, он влачил рабское существование: каждый раз, когда царь персов[1] садился на коня, римский император должен был сгибать спину, чтобы его владыка оперся на нее ногой. Сын Валериана Галлиен, вынужденный непрерывно отбиваться от натиска варваров, отменил гонения, возвратил ссыльных. Галлиен был одним из первых императоров, который проявил по отношению к христианам веротерпимость.

Однако христианам предстояло пережить еще одно и, пожалуй, самое жестокое гонение. В 284 г. императором стал Диоклетиан, сын далматинского вольноотпущенника, выдающийся политический деятель, человек несгибаемой воли и энергии. Он провел целый ряд реформ по административному управлению и налоговому обложению империи и на время сумел справиться с восстаниями и сепаратистскими движениями. В частности, было жестоко подавлено восстание в Галлии багаудов (борцов), среди которых было много христиан. Диоклетиан требовал, чтобы ему оказывались божеские почести. Чувствуя свою силу, он решил расправиться с теми религиозными течениями, которые, по его мнению, могли составить оппозицию его личному культу. Он выступал не только против христиан: первые религиозные гонения Диоклетиана были направлены против приверженцев манихейства — учения, возникшего в III в. в Иране и начавшего распространяться в восточных провинциях империи. Манихейство впитало в себя элементы иранской религии зороастризма, христианства (в его гностической форме), философских учений поздней античности. Основатель этого учения Мани в качестве своих предшественников называл Будду, Заратуштру и Иисуса. В основе манихейства лежало представление о дуализме космоса; земной мир, мир зла, создан злым божеством, но существует и благое божество. Согласно учению Мани, в человеке заложена искра божественного света, но освободить ее можно только аскетизмом, отказом от всего мирского. Для манихейских общин была характерна замкнутость и обособленность. Манихейство

[1] В III в. на территории Ирана возникло новое персидское царство, во главе которого встала династия Сасанидов.

интересовало образованных людей империи, поскольку оно содержало отдельные идеи античных философских учений, в частности неоплатонизма. В то же время это учение с его таинственными мистическими обрядами получило распространение и в сельских местностях, в глухих деревнях восточных провинций. Неприятие существующего общества сближало манихеев с теми группами христиан, которые сохраняли традиции первоначального иудеохристианства. Неудивительно, что Диоклетиан прежде всего начал борьбу с этим течением. Манихеи были объявлены вне закона. Вслед за этим Диоклетиан начал преследовать христиан. В эти преследования он вложил ту же неукротимую энергию, что и в другие свои начинания. В 303 г. он издал постановление, запрещавшее по всей империи христианские богослужения. Церковные здания сносились, имущество христиан конфисковывалось. Из армии и государственного аппарата были изгнаны все люди, подозревавшиеся в принадлежности к христианству, многие были казнены, христианские книги сжигались. Говорили, что даже жена Диоклетиана должна была совершить публичное жертвоприношение, чтобы не быть заподозренной в христианстве. В разгар гонений во дворце Диоклетиана в городе Никомедии (там была резиденция императора) вспыхнул пожар; в поджоге обвинили христиан.

Репрессии, направленные против христиан, при всей своей массовости не принесли желаемого результата. Напротив, преследования со стороны всесильного императора вызывали сочувствие к христианам, явное и тайное, со стороны многих людей, страдавших от тяжкого гнета непомерно разросшегося при Диоклетиане бюрократического аппарата. Церковь к тому времени была достаточно организована, чтобы спасать свои книги, обеспечивать убежище скрывшимся, оказывать помощь пострадавшим и их семьям. Никакой альтернативы христианству как идеологии Диоклетиан противопоставить не мог. В 305 г. Диоклетиан отрекся от власти, а в 311 г. один из его преемников (империя была разделена между несколькими правителями), Галерий, которого упорно называли инициатором преследований при Диоклетиане, вынужден был эти преследования отменить. Безрезультатность их стала очевидной. Пришло время не только для терпимого отношения к христианству, но и для союза императорской власти с христианской церковью, не с христианством вообще, а именно

с церковью — организацией, которая могла бы обеспечить идеологическую поддержку правителям империи.

СОЮЗ ИМПЕРИИ И ЦЕРКВИ

Через два года после прекращения гонений Галерием двое правителей империи — временные союзники и будущие непримиримые враги — Константин и Лициний в разгар борьбы за единоличную власть приняли постановление, легализующее христианскую церковь. Это был так называемый Миланский эдикт, который, по существу, повторял и развивал постановление Галерия. Согласно Миланскому эдикту, христиане имели право открыто совершать свой культ, церковные организации могли теперь владеть любым имуществом, в том числе и недвижимым (с этого времени и начинается рост земельных владений церкви), конфискованное имущество возвращалось христианам. Формально христианство становилось, таким образом, лишь одним из многочисленных разрешенных культов империи. Сам Константин, ставший в конце концов единоличным правителем империи, христианином не был (правда, существует предание, что он крестился перед самой смертью). Воспитан он был в почитании «Непобедимого Солнца», статуям императора при нем по-прежнему воздавались божественные почести; кроме того, он учредил культ рода, из которого происходил. Его союз с христианской церковью носил прежде всего политический характер, и хотя он не преследовал традиционные культы, именно со времени его правления христианство начинает приобретать решающее значение в идеологической жизни империи, а христианская церковь постепенно превращается в церковь господствующую. Константин покровительствовал христианской церкви, так как понял, что именно такая религиозная организация может оказать ему более существенную поддержку, чем не связанное между собой жречество многочисленных античных божеств. При нем седьмой день недели был объявлен рыночным (т. е. свободным от работы) днем. Этот день, по учению астрологов, был днем Солнца, но для христиан этот день был посвящен Христу. С IV в. 25 декабря — праздник рождения «Непобедимого Солнца» — стал отмечаться как праздник рождества Христова. В IV в. Элиа Капитолина снова официально стала называться Иерусалимом.

Церковь не замедлила воспользоваться своим новым положением. Едва получив признание, она сразу начала использовать государственные средства насилия для решения своих внутренних разногласий. Так, по просьбе ортодоксальных епископов североафриканской церкви Константин выслал войска против донатистов. Вызов войск христианами против других христиан и вооруженная расправа с донатистами, по-видимому, произвели на верующих неблагоприятное впечатление. Многие христиане из низов, сторонники Доната, примыкали к восставшим рабам и колонам и в свою очередь грабили и убивали. Провинциальные власти жестоко преследовали донатистов: гонения на них были не менее суровы, чем гонения на христиан, предпринимавшиеся императорами III в.

Церковь в свою очередь поддерживала требования императора. Известно, например, что галльские епископы, собравшиеся в Арле в 315 г., запретили христианам дезертировать из армии под страхом отлучения. Однако лояльности со стороны христианской церкви императорам было недостаточно. Государственной власти нужна была единая церковь с единой идеологией, а в христианстве после его легализации споры по теологическим вопросам вспыхнули с новой силой. В начале IV в. со своим учением о сущности Христа выступил священник из Александрии Арий. Подход Ария к тринитарным спорам (т. е. спорам о троичности божества) отражал еще античный способ мышления. Арий пытался применить формальную логику к христианскому иррационализму. Он считал, что бог — един, все остальное сотворено им, а значит, и сын божий — Христос тоже сотворен. По существу, в арианстве возрождалось древнее учение о Логосе. Египетские епископы выступили против Ария, но в ряде других провинций его поддержали. За богословскими спорами стояло сложное переплетение верований и традиций, стремление к унификации вероучения, оформлению догматов той религии, которая в период своего зарождения меньше всего была догматичной. Поддержка того или иного теологического тезиса зависела и от социально-политических позиций данного человека или христианской группы. Арий и его сторонники были выходцами из городской среды, сохранявшей принципы античной образованности. Это были люди, которые изучали в школах античную риторику и логику (ведь никакой новой системы элементарного образования христианство

еще не создало). Но христианское учение как раз потому и получило распространение, что оно не подчинялось логике: вера в чудо, в мистическую возможность, в то, что Христос был и божеством и человеком, порождала надежду на чудесное спасение каждого верующего, на сопричастность его божеству-богочеловеку. Арианство вызвало бурную реакцию со стороны ортодоксальных богословов. Император Константин вряд ли вдавался в сущность этих разногласий; ему важно было добиться единства церкви. Сначала он попытался урезонить главных соперников — Ария и представителей александрийской богословской школы. Но когда добиться согласия между противниками не удалось, по инициативе Константина в городе Никее в Малой Азии в 325 г. был созван собор (съезд) епископов, которые и должны были принять окончательное решение по ряду спорных догматических вопросов. Никейский собор большинством голосов осудил учение Ария и объявил его ересью; был принят также христианский символ веры [1] (основные положения вероучения) и некоторые постановления относительно церковной организации. Правда, споры не утихли и после Никейского собора. Тем более что, опасаясь независимых действий ортодоксальных епископов, Константин начал поддерживать сторонников Ария, а его сын император Констанций был убежденным арианином. Арианство распространилось среди варварских племен. Не все христианские организации признали решения Никейского собора. Армянские епископы, например, отрицали человеческую природу Иисуса (с религиозными соображениями здесь переплелись политические — армянская церковь не хотела подчиняться церкви имперской). Но все-таки именно после Никейского собора произошло официальное оформление единой ортодоксальной (православной) католической (всеобщей) церкви.

В течение IV в. христианство еще сосуществовало с традиционными культами: продолжали действовать храмы античных божеств; в надписях, высеченных в честь христианских императоров, сохранялись прежние языческие формулы. Последнюю попытку противостоять христианству сделал император Юлиан — трагическая фигура поздней античности. Юлиан был родственником императора Констанция, который при вступлении на пре-

[1] Окончательно учение о Троице (единстве бога в трех лицах) было сформулировано на Константинопольском соборе 381 г.

стол приказал перебить всех своих родственников. Уцелели только два мальчика, его двоюродные братья. Одним из этих мальчиков и был Юлиан. Он рос под строжайшим надзором. Ненависть Юлиана к убийце отца (а затем и брата) вылилась у него в ненависть к христианству, которое исповедовал Констанций.

До поры до времени Юлиан скрывал свои взгляды. Из страха перед Констанцием он не смел посещать лекции учителей-язычников, но тайно нанял человека, который ходил на их лекции, а потом пересказывал все ему. Чтобы отвести от себя подозрения в сношениях с язычниками, он вел монашеский образ жизни и даже был чтецом в церкви. Констанций вынужден был отправить Юлиана в Галлию командовать армией против наступающих варваров. В 360 г. армия провозгласила Юлиана императором, а через год, после смерти Констанция, он стал правителем всей огромной державы. Юлиан сразу же объявил о своей приверженности древнему культу. Будучи образованным человеком, он увлекался неоплатонизмом и пытался противопоставить его в качестве своеобразного религиозно-философского учения христианству. Он не разрешал христианам преподавать в школах, хотя и не запретил исповедовать христианство. Религиозная политика Юлиана разожгла страсти: в Александрии начался христианский погром, был убит епископ. Но Юлиану не суждено было довести свои замыслы до конца: он погиб в битве с персами, процарствовав всего два с половиной года. Христианская традиция назвала Юлиана Отступником. Последующие императоры уже без исключения поддерживали христианство. Попытка Юлиана оживить традиционные культы была неудачной, конечно, не только из-за кратковременности его правления — ему нечего было противопоставить христианству. Философские рассуждения неоплатоников вряд ли могли стать достоянием массового сознания. В эпоху надвигающейся гибели империи, восстаний и вторжений варваров, когда гибли люди, горели города и села, только иллюзорная надежда на божественного спасителя могла поддержать дух масс.

Преемники Юлиана были сторонниками ортодоксального христианства (отчасти за этим скрывались и политические мотивы, поскольку арианские миссионеры распространили свое учение среди германских племен). В 381 г. на соборе в Константинополе были подтверждены решения Никейского собора и особо указано: «Вера

318 отцов, собиравшихся в Никее Вифинской, да не отменяется, но да пребывает господствующей».

В конце IV в. император Феодосий издал указы, запрещающие всякое — публичное и частное — отправление языческих культов. Храмы были разрушены, их имущество конфисковано; земельные владения храмов были переданы христианским церквам. Теперь христианская толпа начала устраивать погромы; в Александрии был сожжен храм Сераписа. А через несколько лет, в 415 г., в той же Александрии толпа христиан-фанатиков зверски убила женщину-математика Ипатию. Есл.. в период приспособления к окружающему обществу, накануне своего официального признания христианская церковь проявляла известную терпимость к язычникам и даже, как было отмечено в предшествующей главе, к жрецам императорского культа, то, победив, эта же церковь отказалась от какой бы то ни было терпимости. Как некогда язычники вымещали свое стихийное недовольство на чужаках-христианах, так теперь христиане винили во всех бедах — вторжениях варваров, стихийных бедствиях и эпидемиях — язычников. Но церковь преследовала не только язычников; ортодоксальные епископы продолжали преследовать всех, кто не разделял принятый на Никейском соборе символ веры.

В течение IV в. происходил отбор священных книг христиан. Таковыми объявлялись лишь те, которые признавались церковью боговдохновенными. Еще Константин потребовал от епископов представить ему копии священных книг, чтобы он смог разобраться в богословских спорах. Но только на Лаодикейском соборе, происходившем в конце IV в., после смерти Константина, было принято решение разослать по всем церквам списки канонических произведений. В 419 г. на соборе в Карфагене был окончательно утвержден список книг Нового завета, а затем в Восточной Римской империи был определен и список христианских сочинений, которые объявлялись «отрешенными», т. е. запрещенными, подложными. Все вошедшие в этот список книги должны были уничтожаться; их запрещалось читать даже дома. В этот список вошли евангелия, созданные первыми христианскими группами — эбионитами и назареями, писания гностиков II в. и многие другие. Церковь боролась со своим собственным прошлым. В этой борьбе она использовала государство: чиновников, доносчиков, солдат. Смысл союза церкви и императорской власти четко выразил

константинопольский епископ Несторий, сказавший правителю Восточной Римской империи Феодосию II: «Помоги мне против еретиков, а я помогу тебе против персов» (которые в это время вели наступление на восточные границы империи).

В течение IV в. происходило дальнейшее укрепление церковной организации и официальное оформление церковной иерархии. Уже на Никейском соборе были оговорены особые права епископов главных городов-метрополий: они получали право отводить кандидатов при выборе епископов других городов. На соборе в Лаодикее, собранном несколько десятилетий спустя после Никейского, рядовые верующие были отстранены от выборов епископов. Отныне кандидатов выдвигали духовенство и знать города, а епископ метрополии (митрополит) назначал по своему выбору одного из них епископом. Произошло и разделение внутри самого клира — выделились духовные лица (священнослужители), которые совершали богослужение и осуществляли руководство церковными организациями; им подчинялись низшие клирики (чтецы, певчие, помощники дьяконов и т. п.). Епископ рукополагал всех священнослужителей.

В руках церкви скапливаются огромные богатства. К началу V в. она становится крупнейшим землевладельцем за счет конфискованных владений языческих храмов, покупки земли и дарений. Причем на территории, принадлежавшей церкви, часто находились крупные поселения. Характерно, что императоры пытались сдерживать рост крупного землевладения, ограничить переход больших деревень под власть частных лиц, но эти ограничения не касались церкви. Так, в указе начала V в. императоров Гонория и Феодосия сказано, что метрокомии (большие сельские общины) будут сохраняться на основе государственного права и никто не может завладеть ими или чем-либо на их территориях; но если в метрокомиях «чем-либо овладели уважаемые церкви, а именно Константинопольская и Антиохийская, мы предписываем, чтобы они это прочно удерживали».

Росло богатство не только церкви как организации, но и ее руководителей. Эльвирский собор начала IV в. признал за епископами право вести торговые операции. Единственное ограничение заключалось в том, что сам епископ не должен был покидать своей епархии; если же он хочет торговать в других областях, то «пусть пошлет сына, вольноотпущенника, наемного агента...». А ведь

когда-то христиане включили в Евангелие Фомы «речение», приписываемое Иисусу: «Покупатели и торговцы не войдут в дом моего отца!»

В приведенном постановлении Эльвирского собора интересно упоминание вольноотпущенника. Отпущенные на волю рабы обычно выполняли роль управителей и торговых агентов в богатых домах. Такие же люди были и в домах епископов, которые имели своих отпущенников, а значит, и рабов.

Христианские писатели по-прежнему осуждали бессмысленное расточительство, выступали против насилия, противопоставляли град земной граду божьему, основанному на любви к богу, но мир оставался несовершенным, и это несовершенство они объясняли человеческой испорченностью. Нужно изменить человека, а не общество: «господин» и «раб» всего лишь пустые слова. Один из крупнейших проповедников конца IV в.— Иоанн Златоуст говорил, что если раб и может освободиться, то ему следует остаться рабом. Такова эволюция, которую прошло христианство в своем отношении к самой острой социальной проблеме античного мира — существованию рабства. Некогда Павел писал: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (I Кор. 7:21). Теперь же идеологи победившей церкви считали, что рабу вообще не нужно стремиться к освобождению.

Разрыв между провозглашаемыми идеалами и образом жизни высших священнослужителей приводил к тому, что отдельные люди, стремившиеся воплотить эти идеалы, отказывались «от мира», уходили из городов, становились отшельниками. В IV в. как своеобразная реакция на участие церкви в мирских делах распространяется монашеское движение. Кроме многочисленных отшельников появляются совместные жилища аскетов — киновии, как их называли на грекоязычном Востоке (от греч. «кинобиос» — «совместная жизнь»). Это были зародыши монастырей. Основателем первого монастыря считается Пахомий, бывший солдат римской армии, принявший христианство. Он создал монастырь на пустынном острове на Ниле. Вскоре появились и женские монастыри.

Монастыри быстро распространились, особенно в восточных областях. На западе первые монастыри возникли в Италии и Северной Африке, затем в Галлии и Испании. Монастыри вели общее хозяйство, которое создава-

ло им определенную независимость. Благосостояние их росло и за счет дарений. Первоначальное монашеское движение было независимо от церковной организации, но в V в. на Халкедонском соборе было принято решение о подчинении всех монастырей епископам соответствующих епархий; для открытия новых монастырей требовалось разрешение епископа. Таким образом, монастыри стали частью церковной организации. А в VI в. в Восточной Римской империи было фактически запрещено отшельничество. Аскеты могли жить в отдельных помещениях, но только внутри монастырей.

В 395 г. Римская империя формально была разделена на две части — Западную и Восточную. Восточная Римская империя (Византия), более богатая и меньше подвергавшаяся опустошительным набегам варваров, просуществовала еще почти тысячу лет. Судьба Западной империи была иной. Уже в 410 г. племя готов вторглось в Италию. Готы захватили и разграбили Рим. Падение Рима произвело огромное впечатление на все население империи: Вечный город, на территорию которого в течение восьми веков не ступала нога врага-чужеземца, был взят варварами. А в 455 г. Рим подвергся новому разгрому, на этот раз от племени вандалов (воспоминание об этом разгроме сохранилось в слове «вандализм»). На месте Западной Римской империи возникли королевства варваров. На Востоке сильной императорской власти удалось подчинить себе церковь, которая стала важнейшей идеологической опорой этой власти. На Западе церковь пережила империю. Идея необходимости всеобщего распространения христианства приводила к широкой миссионерской деятельности среди варваров. Кроме того, оппозиционные христианские группы помогали варварским племенам (вестготам в Испании, вандалам в Северной Африке) в их борьбе против римлян. Когда готы осаждали Рим, к ним сбежалось 40 000 рабов. И кто знает, сколько среди этих рабов было христиан... А после образования варварских государств западная церковь стала поддерживать королей-христиан, постоянно заботясь об укреплении своего не только идеологического, но и политического влияния.

Таков был сложный путь, который прошли христианские организации в течение четырех веков, превратившись из маленьких общин-экклесий, гонимых и презираемых, в могущественную церковь, с которой вынуждены были считаться правители империй и королевств.

ТАЙНЫЕ ПИСАНИЯ ПЕРВЫХ ХРИСТИАН

НОВЫЙ ЗАВЕТ И АПОКРИФЫ

СКОЛЬКО «СВЯЩЕННЫХ» КНИГ ПОЧИТАЛИ ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ?

Историк, интересующийся возникновением христианства, становлением его вероучения, должен изучить самые разнообразные источники: произведения античных писателей, которые упоминали о христианах, сочинения христианских богословов и их противников, а также, конечно, те книги, которые сами христиане почитают священными и боговдохновенными, где изложены основные догмы христианской религии, легенды о жизни ее основателя — Иисуса, приведены его слова и поучения. Какие же книги называли священными первые христиане, жившие в Римской империи в I—II вв.? На первый взгляд ответ на этот вопрос прост: это те же самые книги, которые христианские церкви и поныне почитают таковыми, т. е. произведения, включенные в Новый завет: четыре евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), Деяния апостолов, двадцать одно послание апостолов (автором четырнадцати из них считается Павел; среди остальных семи, так называемых католических или соборных, адресованных всем христианам,— одно послание Иакова, два послания Петра, три послания Иоанна, одно послание Иуды); последнее по порядку расположения произведение Нового завета — Апокалипсис (Откровение) Иоанна.

Научная литература, посвященная Новому завету, огромна[1]. Исследователи стремятся установить время и

[1] Из научно-популярных книг, где разбираются тексты Нового завета, можно, в частности, указать: *Ленцман Я. А.* Сравнивая евангелия. М., 1967; *Кубланов М. М.* Новый завет. Поиски и находки; *Косидовский З.* Сказания евангелистов; *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985.

место создания отдельных его книг, ставят вопросы об их авторстве, источниках, выявляют противоречия, содержащиеся в этих книгах. Уже сам состав Нового завета, каким бы привычным он ни казался, вызывает целый ряд вопросов. За исключением евангелий (в основном трех первых) и посланий Павла (и то не всех), произведения Нового завета и по жанру, и по содержанию слабо связаны друг с другом. Послания апостолов представляют собой самостоятельные произведения, написанные по разным поводам. Среди посланий, в том числе и среди посланий Павла, наряду с пространными рассуждениями о вероучении, нормах поведения, об организации христианских общин есть письма, адресованные частным лицам по частным поводам. Например, в письме Павла некоему Филимону говорится о беглом рабе последнего, христианине Онисиме, которого Павел просит принять обратно. Или совсем маленькое третье послание Иоанна, адресованное Гаю, где автор письма хвалит адресата за верность, мимоходом упоминает какого-то Диатрефа, который «не принимает нас». Никаких догматических, никаких религиозно-этических положений в этом послании не раскрывается; письмо написано по конкретному поводу, не вполне ясному из содержания письма. Особенно резко от остальных произведений Нового завета по образному строю, языку и даже по религиозным представлениям отличается Апокалипсис Иоанна, рисующий устрашающие картины суда божия над человечеством.

Как случилось, что все эти разнородные произведения были объединены и признаны священными? Были ли включены в Новый завет все христианские писания, созданные в первые века существования христианства? Или, может быть, только наиболее ранние из них, так сказать освященные ореолом давности? Когда произошло это «освящение»?

Современная наука может с достаточной определенностью ответить на эти вопросы. Мы знаем, что произведения, входящие в Новый завет, некогда были лишь частью обширной христианской литературы I—II вв.: евангелий, откровений, посланий, деяний отдельных апостолов. В самом Новом завете содержатся некоторые прямые и косвенные указания на существование такой литературы, а также, возможно, устной традиции, не использованной в четырех евангелиях.

Евангелие от Луки, третье по порядку расположения в Новом завете, начинается словами: «Как уже многие

начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил». Итак, во время написания третьего евангелия составлялись или были уже составлены многие подобные произведения. Само содержание апостольских посланий в Новом завете показывает, что они не могли быть единственными произведениями такого рода; в послании Павла к коринфянам, которое названо первым, есть упоминание о предшествующем послании (там сказано: «Я писал вам в послании...»). В третьем послании Иоанна также есть ссылка на ранее посланное письмо, которого не послушался некий деятель («любящий первенствовать у них») Диатреф.

Источником всех сведений о жизни и поучениях Иисуса церковная традиция считает четыре новозаветных евангелия. Между тем анализ посланий Павла показывает, что в них встречаются изречения Иисуса и трактовка его образа, отличные от тех, которые есть в этих евангелиях. Например, в послании к филиппийцам сказано: «Но уничижил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (2:7). В евангелиях, включенных в Новый завет, нет упоминаний о том, что Иисус принял образ раба; даже если воспринимать текст послания иносказательно, то в нем отражено отличающееся от евангельского восприятие Христа, принявшего человеческий облик, по виду сделавшегося «подобным людям». Согласно каноническим евангелиям, Иисус — богочеловек, обладавший и божественной и человеческой сущностью. В первом послании Павла к фессалоникийцам приводится «слово господне» о воскресении из мертвых, которого нет среди речений Иисуса, содержащихся в новозаветных евангелиях. Подобные примеры можно найти и в Деяниях апостолов (20 : 35): «ибо он сам сказал: «блаженнее давать, нежели принимать». Следовательно, евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна не были единственными, где приводились поучсния Иисуса: авторы посланий и Деяний апостолов знали иные его изречения, услышанные ими или прочитанные в каких-то не дошедших до нас сочинениях.

У христианских писателей II в., которые защищали и систематизировали новое учение, встречается еще боль-

ше указаний на христианские писания и сказания, отсутствующие в Новом завете. В середине II в. писатель Юстин адресовал правившим тогда императорам специальное произведение, рассказывавшее о сущности христианства и защищавшее его от нападок язычников. Юстин в качестве основного источника сведений об Иисусе называет «воспоминания апостолов». Речь идет об евангелиях, но о каких? [1] Рассказывая о суде над Иисусом, Юстин ссылается на слова апостола Петра (Апология, 1:35). В Новом завете нет свидетельств Петра о жизни Иисуса и судебном процессе над ним, однако таковые наверняка существовали, раз Юстин ссылается на них. В другом своем произведении, «Разговор с Трифоном-иудеем», Юстин упоминает, что Иисус делал земледельческие орудия,— подробности, отсутствующие в четырех евангелиях (в Евангелии от Марка Иисус назван просто плотником).

У более поздних писателей (начиная с конца II в.) прямо называются многие христианские произведения, которых нет в Новом завете, и приводятся цитаты из них. Особенно много упоминаний о таких произведениях у Иринея (конец II в.), епископа города Лугудуна (современный Лион) в Галлии. Ириней написал сочинение «Против ересей», где он выступает за почитание четырех евангелий — от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, отстаивает их святость и осуждает писания различных христианских групп. Он с возмущением пишет о людях, которые «приводят несказанное множество тайных и подложных писаний».

В произведениях христианских богословов и философов, живших на рубеже II и III вв., таких, как Ориген и Тертуллиан, также упоминаются христианские сочинения, отсутствующие в Новом завете, делаются ссылки на них или ведется полемика с ними. Проблему «священности» (подлинности) различных книг разбирает и Евсевий, написавший в IV в. «Церковную историю».

Об отношении всех этих писателей к сочинениям, о которых они рассказывают, мы скажем немного позже. Сейчас отметим только одно: по свидетельству самих христиан, в первые века существования и распространения нового учения его последователи и проповедники почи-

[1] Ни Лука, ни Марк, согласно христианской традиции, не были непосредственными учениками Иисуса и не считаются церковью апостолами. Лука, по преданию, был спутником апостола Павла, Марк — Петра.

тали самые разные произведения, авторами многих из которых считались ученики Иисуса. Существовали, наряду с новозаветными евангелиями, евангелия Петра, Андрея, Варфоломея, Иакова, Филиппа, два Евангелия Фомы, совершенно различные по содержанию. Кроме того, были евангелия, именовавшиеся по названиям тех групп, которыми они почитались (хотя вряд ли это были их подлинные названия): Евангелие евреев, т. е. христиан, продолжавших соблюдать иудейские обряды; Евангелие эбионитов, Евангелие назореев. По словам Иринея, некоторые христиане «дошли до такой дерзости, что назвали свое сочинение Евангелием Истины».

По-видимому, существовали и разные версии некоторых новозаветных евангелий: Ириней говорит, что христиане, называвшие себя эбионитами, пользовались только Евангелием от Матфея, но их учение расходилось с тем, что изложено в соответствующем новозаветном евангелии. Вероятно, эбиониты почитали какое-то особое евангелие или другую версию новозаветного. Известно, что существовала версия Евангелия от Матфея, написанная на арамейском языке — разговорном языке ряда областей Ближнего Востока, в том числе и Палестины. У писателя первой половины II в. Папия (его цитирует Евсевий) сказано: «Матфей записал беседы господа на еврейском языке (имеется в виду арамейский язык.— *И. С.*), а переводили их кто как мог». В письме Климента, епископа Александрийского, написанном около 200 г., говорится, что в Александрии имели хождение сразу три евангелия от Марка: обычная версия (включенная в Новый завет), «подложное» евангелие, написанное неким Карпократом, и тайное евангелие, якобы написанное самим Марком для избранных.

Кроме евангелий в произведениях христианских писателей упоминаются и другие не вошедшие в Новый завет книги, претендовавшие на «священность»: Апокалипсис Петра, деяния отдельных апостолов, послания апостолов (например, послание Павла к лаодикейцам), Учение двенадцати апостолов (Дидахе), «Пастырь» Гермы, принадлежащий к жанру откровений.

Защитники христианства, полемизируя с этими сочинениями, цитировали или пересказывали многие из них. Но сведения, приводимые ими, отрывочны и не всегда достаточно точны: эти писатели путали разные произведения, объединяли их, а подчас сознательно искажали их содержание. И вряд ли бы мы знали больше, чем их на-

звания и отдельные фразы из них, если бы не археологические открытия, которые дали в руки ученых значительные отрывки и даже целые сочинения христиан первых веков нашей эры, не признанные современной церковью.

Такие открытия были сделаны прежде всего в Египте. Там сохранилось много письменных памятников прошлого: художественные произведения, научные трактаты, частные письма, арендные договоры. При археологических раскопках были найдены также папирусные фрагменты новозаветных евангелий и ряда других христианских произведений. В 1897 г. в Оксиринхе среди множества записей, сделанных на папирусе, были обнаружены восемь изречений на греческом языке, каждое из которых начиналось словами: «Говорит Иисус». В 1904 г. в том же Оксиринхе было открыто еще шесть изречений. Некоторые из них оказались полустертыми, но те, что удалось полностью прочесть, показали огромную ценность для науки собрания речений, или логий, как они назывались по-гречески. Эти речения расходились иногда по существу, иногда в деталях с речениями новозаветных евангелий. В 1905 г. (тоже в Египте) был обнаружен маленький листочек, исписанный микроскопическими буквами, который служил, по-видимому, своеобразным амулетом. По прочтении текста выяснилось, что это отрывок из какого-то неизвестного евангелия, содержащий описание посещения храма Иисусом и его учениками и конец речи Иисуса. Еще раньше, в конце XIX в., в одной из могил в Ахмиме (Египет) был найден отрывок из Евангелия Петра, содержащий описание суда над Иисусом, его казни и воскресения. Вместе с этим отрывком был обнаружен Апокалипсис Петра.

Наиболее интересные и важные открытия были сделаны в Южном Египте в 1946 г. Феллахи, выполнявшие земляные работы у подножия горы Гебель-эль Тариф на левом берегу Нила, недалеко от древнего поселения Хенобоскион (совр. Наг-Хаммади), неожиданно обнаружили тайник. В тайнике оказалась целая библиотека — более сорока текстов религиозного содержания на коптском[1] языке,— принадлежавшая особой группе христиан — христианам-гностикам (об их учении мы расскажем ниже). Найденные списки относятся к III—V вв., но сами

[1] Коптский язык — язык населения Египта, развившийся из древнеегипетского.

произведения, во всяком случае многие из них, были написаны значительно раньше на греческом языке и затем уже переведены на коптский. Среди найденных в Хенобоскионе рукописей — три полных текста евангелий: от Фомы, от Филиппа и Евангелие Истины — по всей вероятности то самое, о котором с возмущением писал Ириней.

Произведения, включенные в Новый завет, церковь считает каноническими, а все остальные сочинения христиан I—IV вв., написанные в тех же жанрах,— апокрифическими, т. е. тайными. Слово «канонический» происходит от греческого «канон», употреблявшегося в разных смыслах: ремесленники так называли прямой брус и измерительную веревку, в переносном смысле слово «канон» употреблялось в значении определенного стандарта, нормы, критерия, правил поведения. В сфере искусства и литературы каноном назывался образец, совершенная модель. Так, например, грамматики из египетской Александрии создали перечень греческих авторов, чей язык рассматривался как образец (канон), с которым следует сравнивать тексты всех остальных писателей. В христианскую литературу это слово пришло от язычников. В Послании Павла к галатам (6:15) канон — это правило поведения: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь (в смысле — «творение».— *И. С.*). Тем, которые поступают по сему правилу (в греческом тексте — канону.— *И. С.*), мир им и милость...» Никакого канона как сборника священных книг автор этого послания еще не знал. Только с середины IV в. это слово стало применяться к священным книгам христиан, ставшим образцом, с которым следует сверять все высказывания, поступки, проповеди.

Название «Новый завет» по отношению к собранию канонических книг также стало применяться значительно позже их написания, хотя само понятие Нового завета, или Нового союза (имеется в виду союз с богом), восходит к иудейским сектантам, жившим во II в. до н. э.— I в. н. э. недалеко от Мертвого моря, в районе Кумрана, которые называли свою общину Новым союзом. Эти сектанты были предшественниками христиан, и их идея «нового союза» между богом и людьми (в отличие от союза, заключенного, согласно Библии, между богом и народом Израиля) на основе нового откровения — нового завета была воспринята христианами. Словосочетание «новый завет» применительно к христианским писаниям начало

употребляться с конца II в.; впервые, по-видимому, оно было использовано в этом значении в произведении анонимного автора, направленном против одной из христианских групп — монтанистов. Это произведение упоминается у Евсевия.

Когда только строго определенные христианские сочинения были признаны священными, подлинными, боговдохновенными, то именно они стали восприниматься как выражение нового союза с божеством, как «новый завет».

Неканонические книги стали считаться тайными, апокрифическими тоже в конце II в. Появилось это название в период борьбы основных христианских течений с распространенной во II в. группой христиан-гностиков. Гностики сами называли свои писания секретными, тайными, применяли в своих записях криптограммы (тайна, связывающая знающих ее, понятная только избранным, вообще играла значительную роль в мироощущении первых христиан). В начале Евангелия от Фомы, найденного в Хенобоскионе, сказано: «Вот тайные слова...» Мы уже говорили о «тайной» версии Евангелия от Марка, которая почиталась некоторыми христианами в Александрии. Именно эта «секретность» и дала основание Иринею, автору книги «Против ересей», назвать сочинения гностиков апокрифами; а так как он полемизировал с гностиками, то их сочинения были для него не только тайными, но и подложными. Такое же словоупотребление (тайные — подложные) встречается у Тертуллиана, христианского философа, жившего на рубеже II и III вв. После установления состава канонических книг ко всем не включенным в канон сочинениям, написанным от имени учеников Иисуса, стало применяться название «апокрифы», хотя многие из них никогда не были тайными, а почитались открыто в отдельных христианских общинах. Отбор «священных» книг, разделение их на канонические и апокрифические было длительным и сложным процессом.

ПЕРВЫЕ ЗАПИСИ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ

Когда первые, еще очень малочисленные христианские группы появились в городах Римской империи (сначала в Палестине, а затем в соседних восточных провинциях), они меньше всего думали о записи своего учения. Да и учения в точном смысле слова еще не было. Бродя-

чие христианские проповедники рассказывали о помазаннике божием Иисусе, распятом и воскресшем. Одни говорили, что слышали об Иисусе от очевидцев и его учеников, другие — что слышали от тех, кто слышал очевидцев. Так складывалась устная христианская традиция.

Примерно около полувека христианство распространялось прежде всего благодаря устным проповедям и рассказам. Само слово «евангелие» (благовестие) не имело первоначально в представлении христиан специфического значения писаного произведения. Существование устного «благовестия» отразилось и в первых христианских сочинениях, в частности в посланиях Павла. В Послании к галатам автор упрекает христиан Галатии в том, что они перешли к «иному благовествованию» (в греческом тексте — евангелию), «которое, впрочем, не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово (т. е. превратно излагающие «благовестие». — *И. С.*)». Автор послания предает проклятию тех, кто «благовествует» иначе, чем он, и добавляет: «Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое» (1:6—7,11). Сходное словоупотребление встречается во Втором послании к коринфянам (11:4): «...если бы кто, придя, начал проповедовать... иное благовестие (евангелие.— *И. С.*)...» В Послании к римлянам сказано: «В день, когда, по благовествованию моему, бог будет судить тайные *дела* человеков...» (2 : 16).

Ясно видно, что для автора посланий евангелие не писание, а проповедуемое странствующими пророками «благовестие» о Христе и его миссии. Из посланий следует также, что содержание таких благовестий-евангелий было различным у разных проповедников.

Само слово «евангелие», которое кажется специфически христианским, могло прийти в христианство из языческого окружения: греческое слово «евангелие» употреблялось при прославлении римских императоров. В надписях I в. до н. э., обнаруженных в двух малоазийских городах, император Август назван спасителем (сотером); там сказано, что рождение бога (т. е. Августа) стало началом «благовестий» (евангелий), связанных с ним.

Христиане не признавали культов, официальных и неофициальных, которые существовали в Римской империи, противопоставляя им свою веру в иного бога. Они поклонялись не властителю, а плотнику, не восседающему на троне, а распятому на кресте, как раб и преступ-

ник... Противопоставляя себя миру язычников, отмежевываясь от него, христиане оперировали его представлениями, его терминологией, мыслили, по существу, в тех же понятиях, только «переворачивая» и переоценивая их. Например, спасителем мира в официальных надписях называли императора, для христиан им стал Иисус, а вместо евангелий о событиях из жизни Августа для христиан стал евангелием указанный их мессией путь к спасению. «Возвещали» евангелие странствующие пророки и апостолы, о которых говорится в Дидахе (Учении двенадцати апостолов)— руководстве по внутренней жизни христианских общин, написанном в начале II в. Как правило, такие пророки и апостолы проводили в каждой общине два дня, а затем шли дальше, взяв хлеба на дорогу. Они продолжали ходить и проповедовать и когда появились первые писания. Мы знаем, что некоторые христиане предпочитали устную традицию записанной. Евсевий в «Церковной истории» приводит слова писателя Папия, жившего в первой половине II в., который собирал именно устные предания: «...если мне случалось встречать кого-либо, общавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что — Петр, что — Филипп, что — Фома или Иаков... Ибо я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющий голос».

Длительное господство устной традиции объясняется и особенностями самого христианского учения, и общественной психологией всей окружающей христиан среды. Для первых последователей христианства «священным писанием» были только книги иудейской Библии — Ветхого завета. Для грекоязычных проповедников священным текстом был перевод Библии на греческий язык, осуществленный в Египте в III в. до н. э. жившими там иудеями (так называемая Септуагинта — перевод семидесяти). Септуагинта была почитаема иудеями, жившими вне Палестины, многие из которых уже не знали древнееврейского языка. Использование Септуагинты делало понятными самому широкому кругу слушателей цитаты из священных иудейских книг, которые приводились христианскими проповедниками. В проповедях христиане неизменно ссылались на авторитет библейских книг, в особенности на авторитет пророчеств. Эти ссылки затем были включены и в евангелия: там часто, например, встречается выражение «да сбудется реченное через пророков»

при описании тех или иных событий из жизни Иисуса. Авторы евангелий стремились таким образом доказать, что ветхозаветные пророчества о мессии относились именно к Иисусу. Существуют в Новом завете заимствования и из других книг Ветхого завета. Святость «закона и пророков», как обычно христиане обозначали иудейские религиозные книги, не позволяла им писать новые «священные» книги.

В науке существует точка зрения (правда, не общепринятая), что первыми христианскими записями были сборники цитат из Ветхого завета, прежде всего тех, где речь шла об ожидаемом мессии (так называемые свидетельства — тестимонии).

Но не только «священность» древних библейских писаний предопределяла преимущественно устный характер проповеди нового религиозного учения. В античном мире роль устного слова вообще была исключительно велика. Рукописные книги были дороги и малодоступны, да и уровень грамотности за пределами древних городских центров был не столь высок. Но главное все же было не в этом. Всюду, где в древности существовали самоуправляющиеся коллективы — общины или города-государства, устными выступлениями пользовались очень широко: речи произносились в народных собраниях и на заседаниях городских советов; от умело построенной речи, произнесенной в судебном заседании, часто зависел исход дела. Речи всегда были обращены к коллективу, прежде всего к коллективу граждан. Они не просто несли информацию, а были рассчитаны на возбуждение определенной реакции слушателей. Такое совместное слушание сплачивало людей, создавало ощущение их причастности к «общему делу». Писатель II в. Лукиан передает легенду о том, что «отец истории» Геродот приехал на Олимпийские игры и там стал читать свою историю. Сам Лукиан также отправился в Македонию, чтобы рассказать о своих произведениях. И в городах, потерявших свою независимость в составе Римской империи, продолжало существовать публичное красноречие: там были свои любимые ораторы и философы, свои «златоусты», хотя часто выступления их сводились к восхвалению императоров.

Первые христиане, среди которых было много людей, не входивших в гражданский коллектив городов, в которых они жили,— переселенцев, вольноотпущенников, рабов, не признавали официальных публичных торжеств,

религиозных празднеств, но и эти люди, собираясь где-нибудь за городом или в опустевших ремесленных мастерских, ощущали свою общность, слушая пришедшего к ним проповедника. Эта общность, в свою очередь, усиливала эмоциональное воздействие устного слова. Такое воздействие вряд ли могло оказать уединенное чтение записей о жизни Иисуса или библейских пророчеств.

У первых христиан не было потребности в записях своего учения еще и потому, что обещания спасения, установления тысячелетнего царства божия на земле были обращены именно к ним, к «этому» поколению. Главным в общинах первых христиан было учить и проповедовать, а не писать. Еще во II в. сохранились разные бродячие проповедники, которых ярко описал противник христианства Цельс: «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов, некоторые даже нищенствующие, бродящие по городам и лагерям, очень легко, когда представляется случай, начинают держать себя, как прорицатели. Каждому удобно и привычно заявлять: «Я — бог, или дух божий, или сын божий. Я явился. Мир погибает и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почтит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь... А кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение». К этим угрозам они вслед за тем прибавляют непонятные, полусумасшедшие, совершенно невнятные речи, смысла которых ни один здравомыслящий человек не откроет; они сбивчивы и пусты, но дураку или шарлатану они дают повод использовать сказанное, в каком направлении ему будет угодно».

Хотя Цельс и не называет здесь прямо христиан, но излагаемое им содержание проповеди указывает на ее христианское происхождение.

Многие современные ученые полагают, что в период устного распространения христианства сложились отдельные «блоки» традиции: речения, притчи, сказания о чудесах, эпизоды, иллюстрирующие библейские пророчества. Разные проповедники применительно к своему пониманию нового учения по-разному соединяли эти «блоки», кое-что выбрасывая, кое-что добавляя.

В условиях, когда пророчества играли для верующих столь большую роль, естественно появление в качестве одного из первых жанров христианской литературы так называемых откровений (апокалипсисов) — рассказов о

видениях, якобы предвещавших конец света. Под влиянием ветхозаветных пророческих книг и экзальтированных устных проповедей появилось Откровение Иоанна, или Апокалипсис, включенное позже в новозаветный канон. Это — описание видений Страшного суда, адресованное семи христианским общинам в малоазийских городах. Оно начинается как наставление, в котором порицаются одни христиане, одобряются другие, но затем от этих наставлений автор переходит к рассказу о видениях, переполненному символами, аллегориями, устрашающими образами того, «чему надлежит быть». Откровение Иоанна было создано в конце 60-х годов I в.; в нем сохранились живые воспоминания о страшном пожаре, опустошившем Рим в 64 г.; ясны связи этого произведения с ветхозаветными пророчествами; в нем нет развитого учения о Христе. Ф. Энгельс датирует Апокалипсис 68—69 гг. Возможно, он был отредактирован переписчиками в 90-х годах, т. е. уже после падения Иерусалима (70 г.) и поражения I иудейского восстания против римлян (73 г.). Именно к этому времени относит создание Откровения Иоанна церковная традиция.

В Откровении Иоанна упоминаются последователи таких спорящих друг с другом проповедников внутри христианских общин: николаиты, сторонники Валаама, сторонники пророчицы Иезавели. Все эти группы осуждаются автором Апокалипсиса. И, напротив, он с похвалой отзывается об эфесских христианах за то, что они не послушались «тех, которые называют себя апостолами, а на самом деле не таковы». Христиане Смирны, пребывающие «в нищете и скорби», еще и «терпят злословие» от тех, которые «говорят о себе, что они иудеи, а на самом деле не таковы».

Такое же разнообразие проповедей и проповедников отражено и в посланиях Павла: в Первом послании к коринфянам автор его пишет, что коринфских христиан раздирают споры: «...у вас говорят: „я Павлов", „я Аполлосов", „я Кифин", „а я Христов"» (1 : 12). Призывая к единомыслию, автор посланий в свою очередь спорил с «иным благовестием», со «старшими», или высшими, апостолами; обвинял Петра в лицемерии (Гал. 2:11—13). Те же христиане, которые сохраняли иудейскую обрядность, главным апостолом почитали Петра, а Павла называли лжеапостолом, как об этом пишет Ириней.

Мы не всегда можем точно определить, в чем именно заключались расхождения между отдельными пропове-

никами, но само существование расхождений не вызывает сомнений. Да иначе и быть не могло. Проповедуя в разной этнической среде людям с разными религиозными традициями, бродячие пророки и фразеологически и по существу передавали легенды, притчи, поучения, связанные с именем галилейского проповедника Иисуса, применительно к особенностям восприятия своих слушателей. Для христиан из иудеев главную роль играли библейские пророчества, перефразированные установления и поучения иудейской секты ессеев, жившей в районе Мертвого моря, с которой были связаны первые палестинские христиане. Но проповедовать римским беднякам только словами иудейских «священных» книг было невозможно. И вот очередной проповедник, собравший горстку слушателей в душных подземельях Рима, начинал рассказ о бедствиях Иисуса знакомыми им словами: «Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда, а сын человеческий не имеет, где приклонить голову...» (Мф. 8:20). Похожие слова когда-то звучали в речах защитника римских крестьян Тиберия Гракха; во всяком случае, эти слова вложил в его уста писатель Плутарх, живший на рубеже I и II вв.: «И дикие звери в Италии имеют логова и норы, куда они могут прятаться, а люди, которые сражаются и умирают за Италию, не владеют в ней ничем, кроме воздуха и света...» (*Плутарх.* Тиберий Гракх, 9). И галилейский пророк становился ближе и понятнее потомкам тех римских крестьян, которые когда-то выступали за Гракха....

Различия в отдельных догматах, обрядах, этических нормах у разных групп христиан были еще более существенными, чем различия в образном строе проповедей или отдельных словоупотреблениях. Мы рассмотрим эти различия в последующих главах, когда будем рассказывать о конкретном содержании апокрифических писаний.

Поддержать сознание правоты у малочисленных последователей христианства, изолировавших себя от окружающего греко-римского общества, его мировоззрения и этики, противопоставлявших себя стихии языческого мира, могла только слепая вера. Но такую веру могли внушить и внушали лишь проповедники-фанатики, которые каждое слово свое считали истинным, а все иные слова — ложными. Такова была парадоксальность развития первоначального христианства. Каждый проповедник стремился объединить, сплотить христиан, и в этой борьбе за сплочение каждый называл другого, хоть в чем-то расхо-

дящегося с ним проповедника лжепророком. И все эти пророки в борьбе за распространение «единственно правильной» веры вели между собой беспощадную борьбу.

Наиболее деятельные проповедники стремились насадить свое понимание христианства как можно шире в разных христианских общинах. Таким проповедникам приходилось не только произносить устные речи, но и писать послания, напоминая, переубеждая, хваля или, наоборот, угрожая карой, в те города, куда они не могли прийти сами и куда посылали с письмами своих сторонников. Письма эти были предназначены для чтения вслух перед собравшимися верующими. К такого рода письмам относится и большинство посланий Павла[1], который, согласно христианской легенде, был сначала ревностным гонителем христианства, а потом стал еще более ревностным его приверженцем. Поскольку эти письма — не богословские трактаты, не обобщение всего вероучения, а защита определенных взглядов на христианство перед конкретными (уже принявшими христианство) группами людей, то ни жизнеописания Иисуса, ни системы его учения в посланиях Павла нет.

С течением времени расхождения между различными вариантами устной традиции становились все значительнее. Шли споры относительно необходимости соблюдения обрядов и норм иудейской религии. Менялись представления о путях спасения. «Страшный суд» отодвигался в неопределенное будущее. Как мы увидим дальше, проблема царства божия (его сущность, «местонахождение», возможность его достижения) станет одной из важнейших теологических проблем, которую будут обсуждать христиане во II в. Непрерывные споры христиан между собой были заметны и их противникам. Так, философ II в. Цельс писал о них: «Вначале их было немного и у них было единомыслие, а размножившись, они распадаются тотчас же и раскалываются: каждый хочет иметь свою собственную фракцию...»

---

[1] Не все послания, автором которых назван Павел, в действительности принадлежали этому христианскому деятелю. К подлинным посланиям обычно относят Послание к римлянам, оба послания к коринфянам, Послание к галатам. Некоторые исследователи присоединяют к ним Послание к филиппийцам, Первое послание к фессалоникийцам и Первое послание к Филимону (см.: *Кубланов М. М.* Новый завет. Поиски и находки, с. 109—110). Наиболее ранние послания отражают положение в христианских общинах перед первым иудейским восстанием.

Шли годы, и проповедникам все труднее становилось подтверждать свою правоту ссылками на то, что они сами слышали очевидцев деятельности Иисуса или их ближайших учеников, а ссылки на авторитеты были им необходимы. В таких условиях в христианских общинах начинают производиться записи того, что члены этих общин знали об Иисусе, фиксируются наиболее важные догматические положения и этические нормы.

Ряд современных ученых полагают, что первые записи были анонимны. Прежде всего, вероятно, были записаны «речения Иисуса» — отдельные высказывания, авторство которых приписывалось основателю учения и которые были известны по устным проповедям. Затем из разных «блоков» устной традиции складываются уже более развернутые повествования. В основе их лежало ядро христианского вероучения — учение об искупительной смерти и воскресении Иисуса. Вокруг этого ядра группировались «доказательства» его мессианизма, почерпнутые из библейских пророчеств, рассказы о чудесах, включались отдельные речения — иногда сами по себе, иногда в связи с эпизодами его биографии, соответствующими характеру речения. В записях появлялись также истории, которые должны были оправдать определенные правила поведения, сложившиеся в христианских общинах. Многие записи делались примерно в одно время в разных местах. Затем более ранние использовались в более поздних — иногда просто путем прямого заимствования, иногда с достаточно значительной переработкой. Если раньше несовпадения отмечались между различными вариантами устной традиции, то в начале II в. расхождения существовали уже между устной традицией и книгами, а также между книгами и книгами. Первые записи, видимо, были сделаны скорее для запоминания, чем для «освящения» традиции, но затем для придания авторитета каждому писанию возникла потребность возводить его к ученикам Иисуса или хотя бы к соратникам его учеников. Каждая община верила, что именно в ее записях сохранились слова, некогда сказанные этими учениками.

Появление собственно христианских «священных» книг в еще большей степени обнажило расхождения в вероучении. Некоторые книги почитались небольшим количеством общин, другие распространялись среди хри-

стиан довольно широко. Из евангелий, входящих в Новый завет, на рубеже I и II вв. наиболее признанными были, по-видимому, евангелия от Матфея и от Марка, имевшие хождение в нескольких вариантах; святость Евангелия от Луки признавалась не всеми группами христиан. Четвертое евангелие, как и остальные писания, связанные с именем Иоанна, вызывало возражения во многих христианских общинах.

Замена устной традиции фиксированными записями поучений и преданий шла параллельно с формированием христианской церковной организации. Во II в. наряду с бродячими проповедниками и пророками, переходившими с места на место, а потом и вместо них, главенствующее положение в христианских общинах заняли постоянные их старосты — пресвитеры. Несколько общин объединялись под руководством епископов («надзирателей»).

Руководители христианских общин были и духовными «пастырями» верующих: им приходилось высказываться по вопросам вероучения, выбирать для чтения в собраниях христиан отрывки из тех или иных «священных» книг. А во II в. этих книг становилось все больше, причем многие из них уже были наполнены сознательной полемикой по отношению к другим таким же книгам. Христианским общинам и их руководителям необходимо было произвести отбор тех сочинений, которые представлялись им правильными, только на эти сочинения ссылаться, только их почитать священными. Без такого отбора никакого, даже внешнего, единства не осталось бы между отдельными христианскими общинами. Чем бы они тогда отличались от многочисленных разрозненных союзов почитателей различных средиземноморских божеств?

Отбор писаний был процессом длительным и сложным. Христианские богословы, епископы разных областей высказывали свое мнение в защиту тех или иных книг. Уже упомянутый выше Ириней в книге «Против ересей» защищал четыре новозаветных евангелия и осуждал все остальные.

Но отбор не был только делом рук нарождающегося церковного аппарата. Большую роль играла традиция почитания отдельных сочинений, а эта традиция в разных областях была различной.

Некоторые деятели христианства стремились вообще избавиться от множественности «священных» книг и ввести одно евангелие — единственный источник сведе-

ний о Христе и его учении. Так, христианский писатель II в. Татиан создал евангелие «Диатессарон» («По четырем»), где он свел основное содержание четырех затем вошедших в канон евангелий, устранив противоречия, добавив к ним кое-какой материал из одного из самых древних неканонических евангелий — Евангелия евреев. В конце 30 — 40-х годов II в. среди римских христиан выдвигается некто Маркион, приехавший в Рим из Малой Азии. Страстный противник иудаизма, выступавший за полный разрыв христианства с иудейской религией, Маркион предлагал почитать священными только десять посланий Павла и сокращенный (по сравнению с новозаветным) вариант Евангелия от Луки (в этом варианте отсутствовали сказания о рождении Иоанна Крестителя и Иисуса).

Но попытки ограничить «священные» книги одним евангелием не получили поддержки широких слоев христиан (за исключением группы сирийских христиан, которая приняла «Диатессарон»): трудно было отказаться от книг, которым привыкли верить.

Списки наиболее почитаемых произведений составлялись в разных областях: в Риме и в городах Малой Азии, в Карфагене, в Александрии, в Сирии.

Список христианских писаний, составленный в Риме, относится к концу II в. Он обнаружен в 1740 г. итальянским исследователем Муратори и называется обычно «Каноном Муратори». В нем нет начала, но можно понять, что в него включены новозаветные евангелия: автор списка специально оговаривает, что четыре евангелия согласны друг с другом. В списке упомянуты деяния всех апостолов в одной книге (автор тем самым отвергает деяния отдельных апостолов, имевшие хождение во II в.). В нем приведены также апостольские послания, среди которых нет послания к евреям, второго послания Петра, послания Иакова и трех посланий Иоанна. По поводу апокалиптических сочинений автор списка замечает: «Из откровений мы признаем только Иоанна и Петра, которое некоторые из наших не хотят читать в церкви. Но Герма написал «Пастыря» уже в наши дни в Риме, когда епископом был его брат Пий. Поэтому его нужно читать, но не публично в церкви — ни среди (произведений) апостолов, ни среди пророков».

Последнее высказывание приоткрывает нам некоторые критерии подхода христианской церкви конца II в. к своим «священным» книгам и назначение этих книг.

Важно было не только содержание, но и давность, «авторитетность» сочинения, которое читалось вслух в собрании верующих. Здесь действовал уже не смысл читаемого, а образ слова, некогда произнесенного и записанного самими учениками Иисуса, который к этому времени уже признавался сыном божиим большинством христиан. Слово приобретало магическое воздействие: вдумываться в смысл не нужно; от произносимого в церкви как бы исходила святость, распространявшаяся и на говоривших и на слушавших.

Что же касается «Пастыря», написанного Гермой, то это сочинение не было внесено в список не потому, что содержание его не устраивало составителя списка, а потому, что оно было создано на его памяти конкретным человеком, таким же, как он. Сочинение Гермы можно было читать дома, обдумывать его, может быть, даже не соглашаться. Здесь мы видим ту особую роль традиции, которая свойственна древним обществам. Еще со времени первобытности, когда отношения внутри родовых коллективов регулировались обычаем, передаваемым от одного поколения к другому, древность традиции воспринималась как ее святость. В соблюдении традиции — религиозной, моральной — проявлялось единство данного коллектива. Это не значит, конечно, что обычаи оставались неизменными на протяжении сотен лет; они, как и древние мифы, видоизменялись, переосмыслялись, но редко исчезали совсем. Христиане поставили себя вне системы современных им общественных связей, отказавшись (на первых порах) от древних мифов, обычаев, эстетических норм, но в процессе мифотворчества они неизбежно создавали свои традиции, поддерживавшие сознание общности по вере. И чем древнее была эта традиция, тем меньше подвергалась она рациональному анализу.

Однако древность не могла быть единственным критерием (или даже основным) при отборе «священных» книг, который начался во II веке. Слишком значительны были расхождения по существу даже между самыми ранними записями. Христианское учение еще только складывалось; сама традиция не была достаточно устойчивой. Поэтому критерий содержания был одним из основных. Но, отвергая содержание того или иного писания, идеологи христианства подвергали сомнению и подлинность авторства, так как выступать против апостольских слов было к концу II в. уже невозможно. Если эти слова

нельзя было истолковать в соответствии с учением данной христианской группы, то их следовало объявить подложными, выдуманными или по крайней мере сомнительными, спорными.

Уже со времени «Канона Муратори» среди христианских писаний выделяются три группы — подлинные, сомнительные (спорные) и тайные (подложные). Такое деление встречается и у Оригена. Он ссылается на ряд писаний второй группы, например на Евангелие евреев или Деяния Павла, и замечает, что с этими произведениями можно считаться, хотя их не следует ставить в один ряд с четырьмя евангелиями. По словам автора церковной истории Евсевия, Ориген сомневался в авторстве новозаветного послания к евреям: по мнению Оригена, это послание пересказывает апостольские поучения, но подлинный автор его неизвестен. Сам Евсевий считал спорными Послания Иакова, Иуды, Второе послание Петра, Второе и Третье послания Иоанна. К подложным он относил ряд писаний, в том числе Апокалипсис Петра, и с оговоркой («если кто считает возможным») — Апокалипсис Иоанна и Евангелие евреев. При такой неопределенности оценок отдельные епископы иногда были вынуждены сами решать, что можно и что нельзя читать их пастве. Известно, например, что епископ Серапион (ок. 200 г.) сначала разрешил сирийским христианам пользоваться распространенным у них Евангелием Петра, а затем, познакомившись ближе с его содержанием, решил запретить.

В III в. в Риме был составлен список новозаветных писаний, несколько сокращенный по сравнению с «Каноном Муратори». Другой канон III в., Александрийский, был значительно шире римского: кроме основных произведений Нового завета туда были включены Учение двенадцати апостолов (Дидахе), «Пастырь» Гермы, Апокалипсис Петра, послания, написанные Климентом и Варнавой (по христианскому преданию — учениками апостолов). В Антиохии продолжали чтить «Диатессарон». Свой набор «священных писаний» был у христиан-гностиков, у иудеохристиан (т. е. христиан, не порвавших с иудаизмом).

Перелом в составлении канона произошел в IV в. В 313 г. римские императоры Константин и Лициний издали предписание — так называемый Миланский эдикт, согласно которому христиане получали разрешение свободно отправлять свой культ. Христианские общины по-

лучили также право владеть землей; отобранное у них во время гонений имущество возвращалось им. Начался процесс превращения христианства в государственную религию. Руководители христианской церкви получили наконец возможность использовать всю мощь государственного аппарата империи для внедрения одной определенной доктрины и для гонения не только (или даже не столько) на язычников, но и на те христианские учения, которые они считали еретическими. Императорам в свою очередь нужна была единая церковь с единым учением, единым централизованным руководством, которое соответствовало бы централизованному управлению империей. Чтобы разобраться в междоусобной борьбе христиан, император Константин (306—337 гг.) потребовал, чтобы епископы представили ему копии «священных» книг. Начались длительные совещания, епископы созывали съезды (соборы), обменивались посланиями, чтобы точно установить канон. Только в 363 г., уже после смерти императора Константина, на соборе в Лаодикее было принято решение разослать по христианским общинам письма с перечнем канонических произведений.

В Лаодикейский канон вошли все произведения, которые позднее были включены в Новый завет, кроме Откровения Иоанна. В 367 г. в письме епископа Афанасия были названы уже все 27 произведений Нового завета. Спорными остались Дидахе и «Пастырь» Гермы. Но этот список не был окончательным: христиане Сирии и в IV в. не признавали Откровения Иоанна; египетские (коптские) христиане совсем не приняли ортодоксального учения (у них были свои «священные» книги).

В 419 г. на Карфагенском соборе окончательно был утвержден список книг Нового завета. К этому времени исчезло и понятие сомнительности, спорности христианских писаний. Ведь оно создавало возможность для инотолкования «священного писания». А этого господствующая церковь не могла допустить. Все книги, которые не вошли в Новый завет, стали называться апокрифическими, тайными. Но не все их было запрещено читать верующим; некоторые были допущены для домашнего чтения. К таким относились созданные уже после основных «священных» книг различные повествования, дополняющие скудные биографические сведения об Иисусе, Марии, Иосифе и других евангельских персонажах. Эти писания наполнены рассказами о чудесах, различными сказочными мотивами, близкими разноплеменному со-

ставу христиан, привыкших слышать вокруг себя пересказы языческих мифов и преданий, сообщения о чудесах, знамениях, предсказаниях и т. п. Таковы евангелия детства Иисуса, «История Иакова о рождении Марии», сочинение анонимного автора IV в. «Об успении Марии», Евангелие Никодима и др. Они не были включены в канон из-за их позднего происхождения и явной фантастичности. Они не излагали догматики и поучений и не были связаны с традициями ранней христианской литературы. Но популярность их в поздней империи и в раннем средневековье, когда в христианство обращались массы людей, принесших в новую религию свои древние верования, была достаточно велика. Одно из евангелий детства Иисуса, так называемое Евангелие Фомы (не следует путать с одноименным произведением из хенобоскионской библиотеки!), известно, например, в пяти версиях: двух на греческом, одной на сирийском и двух на латинском языке.

Те же сочинения, чье содержание существенно противоречило победившему направлению в христианстве, читать строго запрещалось. Эти книги считались не просто апокрифическими, а запрещенными, «отрешенными». Первый список «отрешенных» книг был составлен в V в. в Восточной Римской Империи (Византии). Вошедшие в него книги просто уничтожались. Они действительно стали тайными, секретными книгами. Поэтому большинство ранних апокрифов до нас не дошло или дошло только в отрывках и цитатах. Исключение составляют те, которые археологам удалось обнаружить в песках Египта. Между тем именно эти ранние, когда-то почитавшиеся не меньше тех, что вошли в Новый завет, и созданные параллельно с ними писания позволяют глубже и полнее узнать историю формирования и распространения раннего христианства, определить направления, по которым шла борьба между христианскими общинами.

РАННИЕ АПОКРИФЫ: РЕЧЕНИЯ И ЕВАНГЕЛИЯ

НЕКАНОНИЧЕСКИЕ РЕЧЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Время становления христианских организаций было, как мы говорили, и временем создания первых писаний. Устная традиция к концу I в. уже создала определенные формы, в которых распространялось новое учение: пророчества, притчи, речения, отдельные легенды. Авторы первых писаных произведений черпали свой материал из этих сложившихся форм устной традиции: в посланиях, например, встречаются ссылки на слова Иисуса и эти ссылки как бы освящают все сказанное автором. Ко времени создания посланий верующие знали основной набор изустно передававшихся изречений, которые в тех или иных вариациях использовались проповедниками. Включение этих изречений в послания и апокалипсисы было часто их первой записью.

Споры между проповедниками, расхождения в традиции, использование речений в разных контекстах — все это рано или поздно должно было привести к записи прежде всего той традиции, которая содержала поучения, вложенные в уста Иисуса. Ибо только его слова воспринимались как священные и их подлинность не требовала обоснования. О том, что такой «блок» отдельных речений существовал уже в начале II в., свидетельствует название не дошедшего до нас сочинения христианского писателя Папия — «Изъяснение господних изречений». Многие ученые полагают, что именно запись речений легла в основу других христианских книг, в частности евангелий, как канонических, так и апокрифических.

Исследователи первых трех евангелий Нового завета пришли к выводу, что авторы евангелий от Матфея и от Луки пользовались Евангелием от Марка и еще каким-то источником, обозначаемым в научной литературе латинской буквой Q, с которой начинается слово quelle — «источник». К этому источнику принято относить то общее, что есть у Луки и Матфея, но чего нет у Марка. Источник Q происходит, вероятнее всего, из общин, надеявшихся на скорое второе пришествие Сына человеческого; он представлял собой запись речений, провозглашавших это пришествие. Кроме того, были записи, которыми пользовался автор Евангелия от Марка. Записи речений легли в основу и евангелий, впоследствии непризнанных церковью, например Евангелия от Фомы. Когда именно были произведены эти записи, сказать трудно, во всяком случае до создания евангелий. Что касается написания новозаветных евангелий, то и для них точных датировок установить также пока не удалось. Поскольку в этих евангелиях содержатся пророчества о страшной гибели Иерусалима (Лк. 23:28—29; Мф. 14:2), можно с определенностью говорить, что созданы они были после его разрушения, т. е. после 70 г. Самым ранним из канонических евангелий в науке единодушно признается Евангелие от Марка, хотя церковная традиция ставит его на второе место. В нем нет рассказов о рождении Иисуса, оно — самое краткое из четырех, его широко использовали в качестве источника Матфей и Лука. Согласно традиции, сохраненной у писателя IV в. Евсевия Кесарийского, Марк записал то, что запомнил со слов Петра, чьим переводчиком он был. Относительная хронология евангелий от Матфея и от Луки неясна; можно утверждать только, что они созданы в разной этнической среде: автор Евангелия от Луки — образованный грек; Евангелие от Матфея выявляет более тесные связи с иудейскими традициями. Среди христианских писателей II—IV вв. бытовало мнение, что Матфей написал свое евангелие по-арамейски. Евсевий писал, что Матфей создал евангелие на еврейском языке, чтобы, уходя (имеется в виду — из Палестины) проповедовать к другим, оставить писание палестинским христианам.

Сложен вопрос о датировке Евангелия от Иоанна. Согласно церковной традиции, оно было создано после написания первых трех евангелий Нового завета. Евсевий Кесарийский пишет, что Иоанн проповедовал устно и только после появления трех евангелий решил их до-

полнить. Климент Александрийский считал, что Иоанн написал «евангелие духовное». Несомненно одно — автор этого евангелия знал традицию, лежавшую в основе первых евангелий, но совпадений с ней у него мало. В четвертом евангелии нет описания рождения, крещения, искушения Иисуса, нет его сомнений перед арестом. Иисус Евангелия от Иоанна произносит вероучительные речи, большая часть которых в других евангелиях отсутствует[1]. Некоторый ориентир для датировки этого евангелия дают находки в Египте. Так, там был найден фрагмент четвертого евангелия, который папирологи датируют 125—130 гг. К этому же времени относится и один из фрагментов неизвестного евангелия, о котором упоминалось выше; в нем использована традиция всех четырех новозаветных евангелий, а также какие-то иные источники. Следовательно, Евангелие от Иоанна было написано ранее этого времени. Таким образом, в первой четверти II в. существовали тексты различных евангелий, которые переписывались в Египте, куда христианство проникло позже, чем в Малую Азию и Грецию. Принято считать, что евангельское творчество относится к концу I в.

Существует также мнение, что евангелия формировались из разных частей устной традиции, которые составители евангелий компоновали по-разному, и что зависимость одних евангелий от других не всегда была прямой. В любом случае в процессе создания первых христианских писаний фиксация тех речений, которые верующие (или, точнее, каждая определенная группа верующих) считали подлинными, была необходима.

Один из вопросов, который встает перед исследователями: на каком языке делались эти первые записи? Основное население Палестины говорило на арамейском языке — одном из семитских языков, который в первые века до нашей эры стал разговорным языком для многих народностей, живших в Передней Азии. Наряду с арамейским со времени завоеваний Александра Македонского в IV в. до н. э. получил распространение греческий язык; на Балканском полуострове и в Малой Азии этот язык господствовал. Дошедшие до нас тексты новозаветных сочинений и ряда апокрифов написаны по-гречески. Но не лежали ли в основе этих сочинений более

[1] См.: *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы, с. 56 и сл.

древние арамейские? В греческом тексте евангелий встречаются так называемые арамеизмы — слова и обороты, восходящие к арамейскому языку. Были даже предприняты попытки обратного перевода евангелий с греческого на арамейский; при этом ученым удалось обнаружить (в частности, в новозаветном Евангелии от Иоанна) в отдельных речениях такую игру слов, которая пропадала совсем в греческом тексте и которая придавала более поэтичное и в то же время более таинственное звучание этим речениям. Однако тщательный стилистический и лингвистический анализ канонических евангелий привел большинство современных исследователей к выводу, что в целом евангелия не представляют собой перевода с арамейского, что они изначально написаны на греческом языке. В то же время нельзя отбрасывать сведения, содержащиеся в источниках, о существовании арамейских сочинений (в частности, арамейской версии Евангелия от Матфея, которую Папий считал первоначальной). Если отказаться от теории, высказанной протестантскими богословами, что новозаветные евангелия, при всей их противоречивости (во всяком случае, первые три, наиболее схожие между собой) [1], восходят к единому арамейскому первоисточнику или, может быть, к двум, то наиболее вероятным представляется предположение о параллельной записи устной традиции на арамейском и на греческом языках — в зависимости от языка верующих — и о том, что отдельные арамейские тексты могли быть использованы грекоязычными авторами новозаветных книг, так же как и непосредственно арамейская устная традиция. Это предположение позволяет объяснить наличие разных версий евангелий, приписываемых одному и тому же автору, в то же время соответствует общей картине разнородности первых христианских произведений, возникавших и использовавшихся одновременно разными группами христиан.

Мы уже приводили примеры того, что среди речений Иисуса в посланиях и Деяниях апостолов встречаются такие, которых нет в канонических евангелиях. В начале создания христианской литературы, когда не сложилось

[1] Евангелия от Матфея, от Лукн и от Марка в силу своего внутреннего сходства называются в науке сниоптическими, а к авторам их иногда применяется выражеине «сниоптики». От сниоптическнх евангелий и по содержанию и по стнлю существенио отлнчается четвертое евангелне Нового завета — Евангелне от Иоанна.

еще деление на канон и апокрифы, в записи речений могли включаться такие, которые использовались всеми или большинством христиан, такие, которые принимались одними и отвергались другими, и такие, которые использовались разными группами в разных вариантах. Наряду с записями, первоначально сделанными, вероятно, не для распространения нового учения, а для памяти (или, может быть, для выявления «ложных пророков»), продолжали звучать устные проповеди, которые затем записывались.

Выделение речений, не вошедших в канонические евангелия, позволяет представить все те направления в христианстве, которые существовали уже на самом раннем этапе его формирования. С этой точки зрения представляет интерес отрывок из книги Папия, писателя, жившего в первой половине II в. в Малой Азии. Папий, по его собственным словам, собирал древнюю устную традицию. Он приводит беседу Иисуса с его учениками, Иисус говорит о царстве божием на земле, которое будет установлено после второго пришествия. В отличие от других христианских произведений, у Папия это царство рисуется прежде всего как царство полного материального благополучия: будет изобилие пшеницы и будут расти виноградные деревья по десять тысяч лоз каждое, а все животные будут послушны людям. «Когда же Иуда-предатель не поверил сему,— пишет Папий,— и спросил, каким образом сотворится господом такое изобилие произрастаний, то господь сказал: это увидят те, которые достигнут тех времен» [1].

Рассказ Папия и приведенные им речения касались одного из важнейших вопросов вероучения первых христиан — веры во второе пришествие и установление царства божия на земле. Эти эсхатологические ожидания (т. е. ожидания конца света) распространились, вероятно, накануне и во время первого иудейского восстания против римлян. Разгром восстания, разрушение римлянами Иерусалима могло восприниматься как бедствие, предшествующее концу света. Учение о конце света было уже у кумранитов; христианская идея страшного суда была дальнейшим его развитием.

Надежды на скорое второе пришествие отражены и в наиболее раннем каноническом Евангелии от Марка:

---

[1] Рассказ Папия приведен в книге епископа II в. Иринея «Против ересей».

«...нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради меня и евангелия и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений во сто крат более домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (10:29—30).

Каким же мыслилось царство божие, которое надеялись увидеть христиане, жившие в конце I в.? Члены кумранской общины верили, что война «сынов света с сынами тьмы» дарует победу беднякам. В приведенном отрывке из Евангелия от Марка как будто тоже содержится намек на материальное вознаграждение приверженцев Иисуса, но в то же время это обещание можно было толковать аллегорически, поскольку там говорится о том, что они получат также во сто крат больше отцов и матерей, т. е. что все будут между собой родными, и никто не будет ни в чем нуждаться.

Рассказ Папия показывает, как некоторые группы христиан представляли себе царство божие. В этом рассказе отразилась давняя мечта трудящихся об избавлении от изнурительного труда и недоедания и в то же время сказалась их беспомощность, неспособность даже в воображении сконструировать сколько-нибудь реальную ситуацию материального благополучия. В основе представлений о вине, которое будет рекой литься из виноградников, и обилии пшеницы лежат древние фольклорные мотивы о существовании сказочной страны, где все продукты имеются в изобилии. Еще в древнеегипетской сказке «О потерпевшем кораблекрушение» сообщалось о том, как спасшийся после кораблекрушения моряк попал на остров, на котором он нашел и фиги, и виноград, и всякие прекрасные овощи, «и нет такого яства, которого бы там не было». Изобилие, о котором говорилось во всех подобных сказках, как и в отрывке Папия,— это изобилие сверхъестественное, не созданное руками человека, а дающееся как бы само собой.

Беднейшие члены христианских общин восточных провинций, с детства слышавшие похожие сказания, привнесли их в христианское учение о царстве божием на земле. Но широкого распространения среди большинства христиан эти верования все-таки получить не могли: слишком уж ясна была их сказочность. То, во что могли верить древние египетские земледельцы и ремесленники во втором тысячелетии до нашей эры, знавшие только узкую полоску Нильской долины и потому безоговорочно

принимавшие на веру рассказы моряков и купцов об иных, непохожих на Египет землях, уже не воспринималось как истина жителями огромной державы в начале нашей эры, ибо не подтверждалось их производственным и социальным опытом. По-видимому, проповедники, вложившие в уста Иисуса столь сказочное описание, уже чувствовали недоверие со стороны своих слушателей. В рассказе это недоверие выражает самый отрицательный персонаж новозаветных преданий — Иуда; Иисус же специально подчеркивает, что рассказ его достоин веры и что те, кто доживет до тех счастливых дней (здесь явно имеются в виду слушатели), все это увидят.

Вера в скорое второе пришествие отразилась и в варианте фразы известной христианской молитвы «Отче наш». Один из христианских писателей приводит этот вариант: «Хлеб наш будущий дай нам сегодня»[1]. Речения о царстве божием на земле раскрывают те же настроения христианских групп, которые отражены в Апокалипсисе Иоанна. Но постепенно это напряженное, фанатичное ожидание страшного суда затухало; наступление тысячелетнего царства добра и справедливости на земле отодвигалось в неопределенное будущее. В речении о приходе царства божия, содержащемся в Евангелии от Матфея (оно в целом соответствует речению из Евангелия от Марка), слова «ныне, во время сие, среди гонений» опущены. Отсутствует там и материальный аспект вознаграждения. Вместо перечисления «домов, братьев, сестер... земель» у Матфея просто сказано: «Получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (19:29). Речение из Евангелия от Матфея кажется сокращенным вариантом аналогичного места у Марка или сокращением соответствующего речения, которое имело хождение в устной традиции.

Вопросы о сроках наступления страшного суда, о формах вознаграждения верующих, о моральных требованиях к ним, пожалуй, больше всего волновали христиан на рубеже I и II вв. Все христианские группы отрицали существующую систему ценностей: стремление к почетным

[1] Переводы неканонических речений и отрывков из апокрифических евангелий, приведенных ниже, сделаны по изданию: *Preuschen E.* Antilegomena. Gieszen, 1905. Использованы также переводы и комментарии из книги: *Hennecke E.* New Testament Apocrypha. L., 1963. На русском языке переводы отдельных логиев можно найти в работе С. А. Жебелева «Евангелия канонические и апокрифические» (Пг., 1919).

должностям, к богатству, к наградам, которые раздавались императорами или городом, но позитивная шкала ценностей вырабатывалась у христиан постепенно и по-разному. Мы уже упоминали в предыдущей главе о разном отношении к богатству, отразившемся в новозаветных текстах. Были христиане из низов общества, которые считали, что бедность и слабость — основное условие достижения царства божия. Это отразилось в отдельных речениях, не вошедших в новозаветные сочинения. Так, Ориген приводит слова, приписываемые Иисусу: «Из-за слабых я был слаб, из-за голодающих голодал и из-за жаждущих испытывал жажду». Другое неканоническое речение подчеркивало: «Слабость спасется через силу».

Изречение, приведенное у Оригена, по смыслу может быть связано с тем местом из послания к филиппийцам, где сказано, что Иисус принял образ раба и уничижил сам себя. Смысловая связь указывает на древность традиции, лежащей в основе этих представлений (унижение, голод, рабство ради спасения именно униженных и голодных). Своеобразно эта традиция проявилась и в Учении двенадцати апостолов (Дидахе), где Иисус назван не сыном божиим, а рабом господним (в греческом тексте здесь употреблено слово «пайс», которое обозначает и «дитя», и «раб», т. е. человек, подчиненный кому-то). В данном случае на социальное представление о рабе наложилось религиозное: Иисус — раб, но раб божий, и в то же время дитя божие. Для религиозной литературы вообще характерно употребление многозначных терминов.

Не имея возможности реально изменить ни совокупность общественных отношений, ни — в подавляющем большинстве случаев — свое личное положение, христиане хотели верить, что именно беды и несчастья составляют их преимущество перед сильными мира сего и послужат им во спасение. Это представление — одна из основ христианского мировоззрения. В дальнейшем оно выражалось по-разному: с одной стороны, в выступлениях приверженцев различных ересей против богатства, с другой — в проповеди господствующей церкви о необходимости смирения для бедняков и страждущих.

К кругу вопросов, связанных с достижением царства божия, относится еще одно неканоническое речение, приведенное у Тертуллиана: «Никто не достигнет царствия небесного, кто не прошел через искушение (кто не преодолел искушения.— *И. С.*)». Это изречение отражает

один из моментов становления христианской морали. В царство божие попадут не просто добродетельные люди, а те, которые прошли через испытания, искушения. Преодоление соблазнов становится как бы обязательным условием спасения.

В какой-то степени за этим стояла психология «раскаявшегося разбойника», отказавшейся от богатства блудницы — всех тех изгоев, которые обретали в христианстве самоуважение. Но в то же время приведенное речение как бы говорило, что не все верующие войдут в царство небесное: чтобы попасть туда, требуется особая стойкость, обязательное преодоление соблазнов. Подобные представления, возникшие в среде преследуемых во времена гонений, впоследствии приводили к разным формам фанатизма, аскетизма, искусственным испытаниям, которым подвергали себя верующие.

К раннему периоду развития христианства относится и сравнительно часто встречающееся у христианских писателей речение: «Будьте опытными менялами». В нем содержится образное предостережение против обманщиков — ложных пророков, которых нужно уметь распознавать,— мотив, часто встречающийся в раннехристианской литературе. Характерен и образ, использованный здесь,— меняла, умело определяющий фальшивые монеты,— взятый из жизни, но, как всегда в христианских текстах, с перевернутым значением: нужно умело распознавать не материальные, а духовные ценности.

ЛОГИИ ИЗ ОКСИРИНХА

Христианские писатели II—III вв. взяли рассмотренные изречения частично из не дошедших до нас евангелий, частично, вероятно, из сборников речений, которыми могли пользоваться и составители евангелий. Такие изречения были записаны и на оксиринхских папирусах, о которых уже упоминалось. Эти записи относятся к концу II — началу III в., но сам текст изречений более древний. Некоторые из изречений (логиев, как они назывались по-гречески) в той или иной степени совпадают с речениями новозаветных евангелий, некоторые — с речениями Евангелия Фомы, найденного в Хенобоскионе; есть речение, которое, согласно свидетельству Климента Александрийского, входило в Евангелие евреев. Речения начинаются словами: «Говорит Иисус», что свидетельствует о стремлении записчиков придать сборникам логиев опре-

деленное стилистическое единство. Все это позволяет думать, что логии из Оксиринха — самостоятельное и независимое от канонических евангелий собрание речений, которые долгое время были в ходу у разных христианских групп. Из подобных собраний, в основе которых лежала устная традиция, могли брать многие поучения создатели евангелий всех направлений.

Рассмотрим сначала логии, не имеющие аналогий в каноне. С условиями достижения царства божия связано речение: «Говорит Иисус. Если вы не отречетесь от мира, не обретете царства божия; если вы не будете соблюдать субботу, не увидите Отца». Изречение возникло, скорее всего, в тот период, когда большинство христиан составляли люди иудейского происхождения и когда начал дискутироваться вопрос о необходимости для христиан соблюдения иудейских обрядов. Поэтому в речении как непременное условие достижения царства божия выдвигается требование соблюдения священного для иудеев субботнего дня. Это требование было чуждо христианам из язычников, да и строгое выполнение его было в условиях римской провинциальной жизни затруднено для трудящихся-бедняков, не говоря уже о рабах. В посланиях Павла встречаются резкие выпады против обязательного соблюдения «закона», т. е. иудейских религиозных правил. В Послании к галатам, в частности, утверждается, что пришествие Христа отменило закон, что исполнение всех обрядов есть «иго рабства», от которого освобождает учение Христа, одинаково доступное и иудеям и язычникам.

Требование подчинения «закону» ограничивало приток в христианские общины неиудеев и суживало смысл одного из важнейших положений христианства — о спасении Иисусом всего человечества, которое соответствовало мироощущению жителей пестрой по своему этническому составу Римской империи.

В Новом завете отношение к соблюдению иудейской обрядности сложное. В Евангелии от Матфея Иисус утверждает, что он «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (15:24). Однако он стремился освободить своих единоверцев из «дома Израилева» от буквального соблюдения ритуальных правил. В Евангелии от Луки Иисус, оправдывая своих спутников, срывавших в субботу колосья (чего нельзя было делать, по мнению строгих последователей иудаизма), сказал: «Сын человеческий есть господин и субботы» (6:5). Существует список

Евангелия от Луки, где приводится иная, не вошедшая в канонический текст версия о возможности работы в субботу. Когда Иисус увидел человека, работающего в субботу, он сказал ему: «Человек, если ты знаешь, что делаешь, будь благословен, но если ты не знаешь, ты проклят, как преступающий закон». Эта версия ближе к требованию апокрифического логия соблюдать субботу; вероятно, она и более древняя. Смысл ее следующий: только тот, кто сознательно идет на нарушение субботних запретов во имя благих целей, имеет на это право; все же остальные, бездумно нарушающие «закон», будут прокляты. Такая формулировка ставила духовные устремления человека выше формальной обрядности, но в то же время призывала к соблюдению обрядов в обычной ситуации.

Это создавало возможность некоторого компромисса между сторонниками и противниками иудейской обрядности. Но в окончательный, принятый церковью текст евангелия эта версия не вошла: слишком силен был в ней акцент на проклятии за несоблюдение субботы.

В оксиринхском логии интересен также характерный для христиан призыв отречься от мира. В этот призыв разные группы вкладывали разное содержание: и отказ от материальных благ, и мистическое самоуглубление, означавшее отказ от всех контактов с земным миром. В рассматриваемом логии отречение от мира — основное условие достижения царства божия. Под царством божиим первые христиане понимали тысячелетнее царство добра и справедливости, которое должно установиться на земле после второго пришествия Христа. Словосочетание «царство божие» употребляется и в Евангелии от Марка. Но в Евангелии от Матфея более частым становится выражение «царство небесное»[1]. Появление этого выражения связано с общим спадом напряженного ожидания конца света и распространением веры в потустороннее воздаяние, спасение на небесах.

Приведенный неканонический логий представляется одним из весьма древних, восходящим к первым христианским группам из иудеев. Но в канонические евангелия это речение включено не было, так как оно не соответствовало настроениям тех христиан, которые стремились приспособиться к окружающему их миру, и не могло быть

[1] См., например, Евангелие от Марка (10:23): «Как трудно имеющим богатство войти в царствие божие»; Евангелие от Матфея (19:23): «Трудно богатому войти в царствие небесное».

принято новообращенными язычниками. Формирующаяся церковь, естественно, не признала священности этого речения Иисуса.

Среди оксиринхских логиев есть речение, которое не имеет аналогий в Новом завете, но оно включено в Евангелие Фомы: «Говорит Иисус. Где будут двое, там они не будут без бога, и где будет один одинок, там я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево — и там». Как и многие речения, этот логий многозначен. Его могли воспринимать как слова о повсеместном присутствии божества, как разлитость его в природе. Вероятно, именно так он воспринимался читателями и слушателями Евангелия Фомы. Египетским христианам было близко представление о присутствии божества в природе; в Египте издревле были распространены культы животных, гор, реки Нила. Могло быть и другое, более простое восприятие этого речения: реальное присутствие Иисуса рядом с верующими, его помощь в их работе. На древность этого речения указывают семитизмы[1] в греческом тексте. Некоторые современные комментаторы оксиринхских логиев предполагают здесь скрытую полемику с текстом из ветхозаветной книги «Екклесиаст»: «Кто передвигает камни, тот может надсадить себя, и кто колет дрова, тот может подвергнуться опасности от них» (10:9). В противоположность «Екклесиасту», логий как бы освящает тяжелый человеческий труд. Но для составителей новозаветных евангелий и для тех деятелей церкви, которые отбирали «священные» книги, этот логий был неприемлем именно в силу своей чрезмерной многозначности, некоторого языческого привкуса. Они стремились создать учение по возможности стройное и устранить противоречивые толкования его.

Здесь представляется уместным затронуть вопрос о том, почему вообще древние христианские речения многозначны. Какую роль играли в речениях (как и в притчах, о которых мы будем говорить в связи с апокрифическими евангелиями) все эти метафоры, усложненные образы, аллегории? При ответе на этот вопрос нужно иметь в виду, что религиозные проповедники обращались прежде всего к чувству верующих, убеждали их не логикой, а вдохновением. Многозначная образность заставляла слушателей не понимать смысл, а догадываться о нем, и эти

[1] Семитские языки — языковая семья, включающая многие древние (в том числе древнееврейский и арамейский) и современные (например, арабский) языки.

догадки воспринимались как озарение свыше. Для первых христиан проникновение в аллегории речений было как бы проникновением в тайны, которое связывало верующих между собой и отделяло их от мира язычников, непосвященных в эти тайны. Однако естественным следствием многозначности этих образов было существование множества их толкований, которые часто противоречили друг другу. Христианство не только по существу, но и по способам выражения не могло быть единым учением, если только не запретить, как это и сделала в свое время ортодоксальная церковь, сами толкования.

Как уже говорилось, некоторые оксиринхские логии частнчно совпадают с каноническими текстами. Например: «Говорит Иисус. Город, построенный на вершине горы и укрепленный, не может ни упасть, ни быть сокрытым». В этом логии речь идет о христианском учении, которое должно быть увидено всеми и которое нельзя уничтожить. В Евангелии от Матфея это речение дано в сокращенном внде: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы» (5:14). Такое сокращение можно объяснить образным строем логия. Вероятно, он получил распространение до первого иудейского восстания, во всяком случае до взятия Иерусалима римлянами. После разгрома последнего образ укрепленного города, который не может быть разрушен, должен был вызывать негативные ассоциации с недавними событиями и не оказывал уже желаемого воздействия. У создателей евангелий, включенных в Новый завет, для сокращения этого речения могли быть и соображения социального порядка. По Матфею, Иисус сравнивает с городом, стоящим на верху горы, своих ученнков. Сравнение же с городом укрепленным звучало, возможно, слишком воинственно, оно больше соответствовало духу Апокалипсиса Иоанна, чем духу новозаветных евангелий.

Споры о царстве божием на земле, о сущностн страшного суда, которые шли между христианами на протяжении I—II вв., нашли свое отражение в логии о воскрешении мертвых, который также представлен в Новом завете в более кратком варианте: «...все, что не находится перед взором твоим и что сокрыто от тебя, будет открыто, ибо нет ничего сокрытого, что не стало бы явным, и погребенного, что не было бы воскрешено». В Евангелии от Матфея (10:26) отсутствуют слова о воскрешении погребенного. Образ воскресения из мертвых во время страшного суда — это все тот же круг представлений,

связанных с концом света и установлением царства божия на земле. Но против догмата о воскресении во плоти выступали многие христианские группы: и те, которым остатки античного рационального подхода не позволяли поверить в него, и те, которые видели в новом учении прежде всего путь к духовному спасению. Чем меньше надежд оставалось на скорое второе пришествие, тем больше возражений вызывало учение о воскрешении мертвых. Эти споры нашли свое отражение и в произведениях христианских писателей II в. Ириней в своем сочинении «Против ересей» большой раздел посвятил «доказательству» воскресения тела. Церковь в конце концов признала этот догмат. Но в период создания новозаветных евангелий споры были еще в разгаре; в Евангелии от Матфея, где «царство божие» заменялось на «царствие небесное», конец логия был закономерно опущен.

Известная фраза о том, что пророк не бывает признан в своем отечестве, приведенная во всех четырех евангелиях Нового завета, в оксиринхском папирусе также дана в более развернутом варианте: «Не бывает принят пророк в своем отечестве, да и врач не лечит знающих его». Конца фразы о враче в Новом завете нет. С этим логием по смыслу перекликается неканоническое речение, упомянутое у христианских писателей: «Те, кто со мной, не понимают меня». В новозаветных сказаниях также проскальзывает сетование на непонимание слов и поучений Иисуса его близкими и учениками, но христианская традиция, возвеличившая апостолов, смягчала противопоставление Иисуса его ученикам. Фраза о пророке, не признанном в своем отечестве, в процессе развития христианства стала восприниматься как одно из оснований разрыва с иудаизмом: иудеи не признали Христа. Такому пониманию этой фразы не соответствовал образ врача, не лечащего знающих его. В логии же этот образ несет двойную нагрузку: это и божество, исцеляющее человеческие души, и в то же время конкретный пророк Иисус, основная деятельность которого заключалась в исцелении «бесноватых», т. е. нервнобольных. В Евангелии от Марка слова о пророке как раз и приводятся в рассказе о том, что Иисус не мог у себя в отечестве совершить никакого чуда, только немногих больных исцелил (6:4—5). С развитием представлений об Иисусе как о сыне божием, всемогущем и всезнающем, с усилением элементов чудесного в рассказах о нем образ врача, лечащего не всех и не все болезни, перестал соответствовать этим

представлениям. В евангелиях от Матфея и от Луки Иисус не «не смог», а не пожелал совершить многие чудеса, в Евангелии же от Иоанна фраза о пророке, не признанном в своем отечестве, приведена в отрыве от контекста. После этой фразы говорится о чуде в Кане Галилейской, где Иисус превратил воду в вино (4:44—46).

Мы не можем утверждать, что речения оксиринхских папирусов представляют собой наиболее раннюю их версию, созданную устной традицией. Они воспроизводились по памяти и видоизменялись в соответствии с воззрениями тех христианских общин, в которых делались записи. Эти речения свидетельствуют о постоянном развитии христианской традиции — устной и письменной, об ее неустойчивости, об отсутствии ко времени создания основных «священных» книг твердо установленных компонентов христианского учения, даже таких важных, как слова, вложенные в уста Иисуса. Многие из неканонических речений представляются весьма ранними, имевшими хождение в среде первых христиан до оформления новозаветных евангелий и евангелий иудео-христианских групп.

Отдельные поучения, даже сведенные в сборник, не дают, однако, представления о содержании конкретных направлений в христианстве. В становлении нового учения наиболее важную роль сыграли евангелия — рассказы о деяниях Иисуса, его жизни и смерти (евангелия новозаветного типа) или связанные внутренним единством изложения религиозного учения (евангелия, найденные в Хенобоскионе).

Среди найденных в Египте папирусов есть два фрагмента, близкие к новозаветным евангелиям, но все же не тождественные им. В одном из них (он перекликается с отдельными местами из евангелий от Марка, Матфея и Луки) рассказывается о приходе Иисуса с учениками в храм. Жрец по имени Леви упрекает его в том, что он осмелился войти в это чистое место, не омыв себя, а его ученики не вымыли ног. Иисус спрашивает жреца: «А ты чист?» На что тот отвечает, что омылся и надел чистые одежды. Тогда Иисус разражается гневной речью против формального понимания чистоты: «Ты омылся в стоячей воде, в которой собаки и свиньи лежат день и ночь, и ты омылся и натер свою кожу, как блудницы и флейтистки душатся, моются, натираются (благовониями) и краской, чтобы возбудить желание, а внутри они полны скорпионов и пороков. Но я и мои ученики, о ком ты сказал, что они нечисты, мы омылись в живой воде, которая

нисходит (с небес)...» Здесь проводится основная идея раннего христианства — необходимость внутреннего, духовного очищения, отказ от формального соблюдения обрядов, которое было свойственно не только иудаизму, но и древним религиям вообще. В евангелиях от Марка и от Матфея есть смысловые параллели этому рассказу: книжники и фарисеи упрекают учеников Иисуса в том, что те едят хлеб немытыми руками (Мк. 7:1—6; Мф. 15:1—3).

В папирусном фрагменте встречаются семитизмы. Это позволяет предполагать, что автор был, вероятно, из иудеев и поэтому хорошо знал порядки в Иерусалимском храме. Обращает на себя внимание и отрицательное отношение к блудницам и флейтисткам (последние упоминаются также в отрывке из одного иудео-христианского евангелия), характерное для ортодоксального иудаизма. Составитель евангелия, в которое входил найденный фрагмент, был, по-видимому, ближе к иудео-христианам, чем создатели новозаветных евангелий.

Другой отрывок, по мнению историков христианства, связан с кругом представлений четвертого евангелия, но в нем отражена также и традиция, использованная синоптиками. В этом фрагменте сохранилась часть рассказа о том, как толпа начала собирать камни, чтобы забросать ими Иисуса: «И правители наложили на него руки, намереваясь захватить его и предать толпе. Но они не в состоянии были захватить его, так как час для его выдачи еще не пришел. Он сам, господь, освободился из их рук и повернулся от них прочь...» Этот отрывок похож на рассказ из Евангелия от Иоанна (7:30), где говорится, что Иисуса хотели схватить, но «никто не наложил на него руки, потому что еще не пришел час его». В приведенном выше фрагменте содержится больше подробностей, которые должны были показать чудодейственную силу Иисуса: его уже схватили, но он сам освободился. Включение таких деталей отвечало потребности верующих видеть в Иисусе не человека, а всемогущее божество, усиливало идею добровольности его последующей жертвы. Вообще, постепенное усиление элементов чудесного в сказаниях об Иисусе ясно прослеживается во всей христианской литературе I—IV вв.

Связь текстов папирусов с материалом евангелий Нового завета видна и в описании эпизода, который касается уплаты подати римскому императору. Согласно евангелиям от Марка (12:13—17), от Матфея (22:16—21), от Луки (20:20—25), Иисусу с провокационной целью

задали вопрос: «Учитель!.. Позволительно ли давать подать кесарю или нет?» В ответ на это Иисус и произнес знаменитую фразу: «Отдавайте кесарево кесарю, а божие — богу». Из текста папирусного фрагмента следует, что Иисус уклонился от ответа на этот вопрос. Он упрекает спрашивающих в том, что они не слушают и не понимают его: «Иисус же, зная их образ мыслей, смятенный нечестием, сказал им: «Зачем вы называете меня своими устами «учитель», если вы не слушаете то, что я говорю? Хорошо Исаия пророчествовал о вас: этот народ почитает меня своими устами, но сердце его далеко от меня и почитание их тщетно, они чтут заповеди человеческие...»

Своим возмущением Иисус как бы дает понять, что его учение призвано открывать божественные истины, а не давать советы по каждому конкретному случаю, не определять поведение в мире. Это было понятно первым христианам, которые требовали отречения от мира, не принимали всей системы духовных (в том числе и политических) ценностей римского общества. Вопрос, платить или не платить подать, не был для них особенно важным, поскольку они ждали скорого наступления царства божия, где не будет ни императоров, ни податей. Но для людей, которые отказывались от активной (и безнадежной в тех условиях) борьбы за реальное изменение условий своей жизни, для которых царство божие стало отодвигаться в неопределенное будущее[1], которые вынуждены были включаться в повседневную жизнь, существовать в «мире», вопросы конкретного поведения, допустимости и недопустимости определенных поступков с точки зрения христианской этики стояли достаточно остро. И составители Нового завета признали право императора на сбор податей, на управление мирскими делами. А вот поклонение ему как богу было уже невозможно: божие только богу. Вера в то, что император так же подвластен воле божией, как и самый последний нищий, создавала иллюзию равенства в духе, поддерживала надежду на спасение всех истинно верующих, независимо от их положения на земле.

[1] Во Втором послании Петра разъясняется, что срок второго пришествия неизвестен; там сказано: «Не медлит господь *исполнением* обетования, как некоторые почитают то медлением; но долго терпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (3:9). В этом же послании упоминаются люди, сомневающиеся в возможности пришествия. Их автор письма называет «наглыми ругателями».

Евангелия, фрагменты которых сохранили папирусы, были созданы или раньше канонических, или одновременно с ними. Авторы тех и других евангелий черпали свой материал из одних и тех же устных рассказов или первых записей. Как и речения Иисуса, евангельские отрывки свидетельствуют о неустойчивости и неопределенности христианской традиции, в том числе и той, которая легла в основу Нового завета. Мы не знаем точно, какие группы создали эти евангелия. Возможно, это были первые христианские экклесии, состоявшие еще преимущественно из иудеев.

ИУДЕОХРИСТИАНСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

У христианских писателей II—IV вв. неоднократно упоминаются евангелия иудео-христиан, т. е. христиан (в том числе и палестинских), не порвавших с иудаизмом. Среди этих евангелий называются евангелия эбионитов, назореев, евреев, евангелие двенадцати апостолов. Первые три первоначально имели свои особые названия. Современные ученые не всегда могут с уверенностью определить, говорят ли древние писатели о разных евангелиях, или они разными названиями именуют одни и те же иудеохристианские группы. Наиболее распространена точка зрения, что существовали три отличных друг от друга евангелия: эбионитов (возможно, совпадавшее с евангелием двенадцати апостолов), назореев, евреев. Евреями сторонники ортодоксального направления называли всех иудеохристиан. Назореи и эбиониты — самоназвания христианских групп, вероятно самых ранних. Епископ Епифаний, живший в IV в., рассказывает, что назореи жили в Палестине и пользовались «священными» книгами «оссеев» (искаженное «ессеи»). По-видимому, «назореи» было общим названием для членов сект, принимавших крещение в Иордане, в том числе тех, которых крестил Иоанн. Впоследствии иудеи стали называть назореями всех христиан, а «назорейской ересью» — христианство (Деян. 24:5).

Евангелие назореев было написано на арамейском языке — разговорном языке Палестины. Оно представляло собой версию (возможно, более древнюю) Евангелия от Матфея. У Папия сказано, что Матфей собрал изречения Иисуса на еврейском языке (он имел в виду арамейский язык), а остальные, как могли, перевели их на греческий. Эти слова указывают на то, что Папий знал о существова-

нии иудеохристианского евангелия, написанного по-арамейски.

Эбиониты были группой, связанной с назореями (может быть, это были разные названия одной и той же группы). Слово «эбиониты» восходит к кумранскому «эвионим» — нищие. Первоначально, вероятно, только вера в уже совершившийся приход мессии отличала эбионитов, веривших в Иисуса, от эбионитов — последователей Учителя праведности. Христиане-эбиониты выполняли предписания иудаизма: совершали обрезание, праздновали субботу. Некоторые современные ученые считают, что выражение «нищие», повторяющееся в новозаветных евангелиях и посланиях, означает самоназвание христиан-эбионитов в переводе на греческий. Так, в послании Павла к галатам говорится, что Иаков, Кифа и Иоанн, руководители палестинских христиан, поручили Павлу и Варнаве идти проповедовать к язычникам, «только чтобы мы помнили нищих» (2 : 10). Иудеохристиане пользовались большим влиянием на протяжении всего периода формирования христианства. Римский епископ Виктор в конце II в. объявил отступниками тех малоазийских христиан, которые праздновали пасху вместе с иудеями, но затем он вынужден отменить свое решение: на стороне этих христиан был авторитет давности. В ряде районов Сирии и в III в. общины иудеохристиан занимали главенствующее положение среди разных христианских общин. В некоторых средневековых мусульманских трактатах христианское учение излагается именно в его иудеохристианской (эбионитской) версии.

Со второй половины II в. христианские писатели, развивавшие направление, которое было заложено посланиями Павла, активно выступали против эбионитов. Из этой полемики мы и узнаем о некоторых элементах их учения.

Эбиониты-христиане, как и их кумранские предшественники, учили, что в мире существуют две силы — добро и зло [1]. Бог не мог создать зло и несправедливость, он — воплощение абсолютного добра. Между силами добра и зла идет непрерывная борьба. Каждая из этих сил имеет своего пророка на земле. Таким пророком добра был Иисус; а апостола Павла, выступавшего против соблюдения норм иудейской религии, искавшего путей приспособ-

[1] Учение эбионитов изложено в так называемых «Псевдоклиментинах» — произведении, написанном в конце II в. Автор его неизвестен. Христиане приписывали эти сочинения легендарному епископу Рима Клименту.

ления христианства к окружающему миру, эбиониты считали пророком дьявола. У них была в ходу «антибиография» Павла. Ириней писал, что эбиониты пользуются только одним евангелием — от Матфея. Это евангелие, судя по пересказу его содержания, не совпадало с каноническим. В нем отсутствовала генеалогия Иисуса, учение о непорочном зачатии. Для эбионитов Иисус был сыном Иосифа и Марии, бедным человеком. Он отличался справедливостью, благоразумием и мудростью. При крещении на него сошел дух святой, который при распятии покинул его («Против ересей», 1:26). В евангелии эбионитов рассказывалось, что, когда во время крещения Иисус вошел в воду, раздался голос с неба: «Ты сын мой возлюбленный, я дам тебе знамение. И снова днесь я родил тебя...» Аналогичный отрывок содержится в близком эбионитам Евангелии евреев [1]. Там святой дух говорит Иисусу: «Мой сын, из всех пророков я ждал тебя, что ты придешь, и я могу покоиться в тебе. Ибо ты мой покой. Ты мой сын первородный и будешь править вечно». В отличие от канонических евангелий, здесь к Иисусу обращается святой дух, который объявляет ему, что он (Иисус) сын духа святого. В Евангелии от Марка — самом раннем из синоптических евангелий — и в Евангелии от Луки сохранено выражение «ты сын мой», но его произносит не святой дух, а голос с неба. В Евангелии от Матфея этот эпизод приобретает иное звучание: там говорится, что Иоанн Креститель увидел духа божия, сходившего как голубь, а голос с небес провозгласил: «Сей есть сын мой возлюбленный, в котором мое благоволение» (3:17). Казалось бы, разница между двумя рассказами несущественна, а между тем за ней стоят совершенно различные трактовки образа Иисуса. В иудео-христианских евангелиях (возможно, также и в Евангелии от Марка, где нет рассказа о чудесном рождении Иисуса) голос обращался к Иисусу, возвещая ему о его предназначении, Иисус получил знамение, что в него вошел святой дух, и поэтому он начал свою проповедническую деятельность. В Евангелии же от Матфея знамение было не для Иисуса, а для Иоанна и окружавших людей: «Сей есть сын мой...» Иисус — сын божий не мог не знать о своей миссии; Иисус — сын Иосифа и Марии узнал о ней из слов святого духа, который будет

[1] Евсевий в «Церковной истории» говорит, что эбиониты пользовались Евангелием евреев.

«покоиться в нем». В Евангелии евреев происходит как бы мистическое соединение духа и человека, воплотившего в себе всех ожидавшихся пророков, «сыиов духа святого». В арамейском тексте «дух» мыслился как мать, а не как отец, ибо по-арамейски ruah (дух) женского рода. Это выражало представление о новом — от духа — рождении. У Иисуса, таким образом, была мать во плоти и мать в духе, и именно соединение с матерью-духом сделало Иисуса мессией. Такая концепция противоречила учению о богочеловеке; мать-дух, вероятно, уже не фигурировала в устной проповеди христиан, говоривших по-гречески (в греческом языке «дух» среднего рода). И в евангелии эбионитов и в Евангелии евреев важнейшим актом в деятельности Иисуса было крещение. Эта традиция отражена и в самом раннем каноническом Евангелии от Марка, которое тоже начинается с крещения Иоанном народа и прихода к нему Иисуса; сразу же после крещения Иисус проходит искушение в пустыне (эпизод, свидетельствующий о восприятии Иисуса человеком, а не божеством) и затем уже начинает проповедь. В дальнейшем в других канонических евангелиях происходит переосмысление древней традиции; мессианство Иисуса для почитателей этих евангелий определялось его рождением, а не крещением. Характерно, что в Евангелии от Иоанна, где Иисус с самого начала провозглашен Словом божьим (логосом), нет описания его крещения, хотя Иоанн Креститель упомянут.

В Евангелии евреев Иисусу предсказывается вечное царствование — здесь опять ярко выражена вера в приход царства божия на земле. Этих слов в соответствующих местах канонических евангелий нет.

Сравнение двух версий о крещении Иисуса позволяет сделать вывод, что вера в непорочное зачатие сравнительно позднего происхождения. Это косвенно подтверждает и противник эбионитов Ириней, писавший о них: «Безрассудны также эбиониты, которые не принимают в свою душу соединения бога и человека, но пребывают в старой закваске плотского рождения». Здесь ясно подчеркивается, что учение эбионитов старое.

В новозаветных евангелиях от Марка и Матфея упоминаются братья и сестры Иисуса: «Не плотников ли он сын? не его ли мать называется Мария, и братья его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры его не все ли между нами?» (Мф. 13:55—56; Мк. 6:3). Поскольку у первых христиан не было представлений о непорочном

зачатии, существоваиие у Иисуса братьев н сестер казалось им вполие естественным. Но затем, в процессе обожествлеиия образа Инсуса, он стал мыслиться как сын божий. Под влняиием древних мифов появилась идея непорочиого зачатия (от соединения божества с земной женщииой). В Евангелии от Матфея объедииены и рассказ о иепорочиом зачатин, н поимеиное перечисление братьев Иисуса, взятое из более раиних писаинй. Однако с распространением веры в непорочное зачатне н в девственность Марни наличие сестер н братьев Инсуса стало ощущаться как противоречие, не соответствующее этой вере. В церковных кругах возникла целая днскуссня. Ориген (иачало III в.) считал, иапример, что эти братья и сестры — дети Иосифа от первого брака. В IV в. было выдвиуто утвержденне, что речь ндет о двоюродных братьях. Эта коицепция по сей день господствует в католнческой и православной церквах.

Отсутствие у иудеохристиан идеи Иисуса-богочеловека, рождеииого Марией, иа которую «сошел» дух святой (Лк. 1 : 35), видно и из другого отрывка Евангелия евреев, где сказано от имени Иисуса: «Дух святой — матерь моя». В этой фразе ощущается связь с арамейской традицией: дух святой представляться жителям Палестины не мог отцом Иисуса. Сама мысль о зачатии Марией от духа святого могла возннкнуть только в среде, где не говорили по-арамейски. Вплоть до официального признания в IV в. основиых христианских догматов споры о непорочном зачатии не затихали. Один группы, подобно иудеохристианам, считалн Иисуса только человеком, другие — только богом (святым духом), принявшим человеческий облик.

Кроме расхождеиия по вопросу о том, кем явился в этот мир Иисус — пророком (в Еваигелии евреев сказано: «Из всех пророков я ждал тебя») или богочеловеком, между иудеохристнаискими и каиоиическими еваигелиямн существовали и другие отличия. У иудеохристнаи было резче выражено требование отказа от богатства. В отрывке из Евангелия иазореев (или евреев) приводится разговор Инсуса с богатым человеком: «Сказал ему другой богач: Учитель, какое доброе дело совершая, я буду жив? Сказал ему: Человек, поступай согласно Закоиу и пророкам. Отвечал ему: поступал. Сказал ему: Ступай, продай все, чем ты владеешь, отдай ннщнм н следуй за мной». Далее в отрывке рассказывается, что эти слова ие понравнлись богачу, и тогда Иисус стал упре-

кать его: «Много братьев, сынов Авраама, покрыты грязью и умирают с голоду, а твой дом полон богатства и ничего достойного не переходит к ним». Кончается рассказ знаменитой фразой, вошедшей и в новозаветные евангелия: «Легче верблюду (возможен и другой перевод — канату [1]) войти в игольное ушко, чем богатому в царство божие».

Разговор Иисуса с богатым юношей передается и в Евангелии от Матфея, но в несколько ином варианте: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за мною» (19:21). Отрывок из Евангелия назореев проникнут живым сочувствием к тем, кто нищенствует и умирает с голоду; богатство кажется злом именно по сравнению с их бедностью. В Евангелии от Матфея акценты переставлены. Отказ от богатства выступает здесь лишь как средство стать совершенным и получить награду на небесах: важно не реальное улучшение положения нищих, а достижение духовного совершенства. Другими словами, богатство дурно не само по себе, а как цепь, привязывающая человека к мирским делам.

При внимательном сопоставлении этих двух отрывков создается впечатление, что слова «и будешь иметь сокровище на небесах» вставлены позднее в сложившийся текст речения: они не вяжутся с последующим «и приходи и следуй за мною» (после получения сокровища на небесах?). Апокрифическая версия этого диалога связана с теми же настроениями христиан из социальных низов, которые породили представление о материальном изобилии в царстве божием, отраженное в рассказе Папия.

Особенностью учения эбионитов было резко отрицательное отношение к жертвоприношениям и проповедь аскетизма, в частности отказа от мясной пищи. В одном из дошедших до нас фрагментов евангелия эбионитов Иисус говорит: «Я пришел отменить жертвоприношения. Если вы не оставите жертвоприношений, гнев божий не оставит вас». Однако не все первые христианские группы стояли на этих позициях: например, согласно Евангелию от Марка, Иисус велит исцеленному им человеку принести за это, «что повелел Моисей» (1:44). Осуждение

[1] В древнегреческом языке слова «верблюд» (камелос) и «канат» (камилос) различались только одной буквой. «Игольным ушком» называли узкую дверцу в Иерусалимском храме.

жертвоприношений встречается уже в Ветхом завете, в частности в тех текстах Книги Исаии, которые были созданы после возвращения иудеев из Вавилонии по разрешению персидского царя Кира, а также в Псалмах. Эбиониты продолжили эту линию. Интересно, что в новозаветном Послании к евреям (автором которого не признавали Павла уже некоторые христианские писатели) в уста Иисуса вкладываются следующие слова из псалма: «Жертвы и приношения ты не восхотел, но тело уготовал мне» (39:7—9). В тексте Септуагинты, по которому цитируется этот псалом, вместо «тело» стоит «уши» («ты открыл мне уши»). Смысл фразы, приведенной в Послании к евреям, заключается в том, что Иисус принес в жертву свое тело и тем самым сделал ненужными все жертвоприношения. Вероятно, Иисус произносил эти слова в евангелии эбионитов, а оттуда они попали в Послание к евреям (в канонических евангелиях такого речения нет).

В отдельных эпизодах из иудеохристианских евангелий больше бытовых деталей, чем в соответствующих местах Нового завета, персонажи имеют конкретную социальную характеристику. Например, в новозаветном Евангелии от Иоанна рассказывается, что после ареста Иисуса за ним последовал Петр и «другой ученик», который был знаком первосвященнику (18:15). В Евангелии назореев было дано объяснение, откуда этот ученик был известен жрецам: он продавал им рыбу. А вот эпизод с излечением человека с сохнущей рукой: в Евангелии от Матфея Иисус излечивает в синагоге человека с сухой рукой; человек этот не говорит ничего; весь эпизод служит иллюстрацией к словам Иисуса о том, что и в субботу можно творить добро. В Евангелии назореев этот человек наделен индивидуальностью: он каменщик, болезнь руки лишает его возможности заниматься своей профессией. Он обращается к Иисусу: «Я был каменщиком и зарабатывал на жизнь своими руками, я прошу тебя, Иисус, возврати мне здоровье, чтобы я не просил с позором милостыни». Здесь ярко отражена психология трудящегося человека: просить милостыню для него позор. Этих деталей нет в новозаветных евангелиях; для людей, создавших их, в нищенстве, как и телесном уродстве, не было ничего позорного. В известном смысле существование нищих[1] было необходимым компонентом в

[1] Если в первоначальной христианской традиции слово «нищие» (бедняки), вероятно, означало «эбиониты» и было самоназва-

христианской системе ценностей: и потому, что бремя страданий, преодоление искушений мыслилось как путь к царству божию, и потому, что помощь нищим давала возможность богатым достичь «совершенства».

Образы ученика, продающего рыбу, и каменщика, исцеленного Иисусом, отражали те социальные слои, среди которых создавались иудеохристианские евангелия. Те же люди в Апокалипсисе Иоанна предсказывали гибель ненавистного Рима («пал, пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы» (14:8). Но в том направлении христианства, которое отстаивал Павел и которое в конечном счете получило наибольшее распространение, провозглашалась возможность спасения через веру в Христа для всех — иудеев, эллинов, варваров, рабов и свободных. Здесь не только раб приравнивался к свободному, а варвар — к эллину, что было очень важно для самосознания всех неполноправных жителей Римской империи, но и свободные приравнивались к рабам, а иудеи — к скифам. Низы общества уже не получали преимущества перед верхами, а иудеи — перед другими народностями. И нищий, и приближенный императора, согласно этому учению, одинаково нуждались в спасении и одинаково могли спастись. Поэтому и социальная принадлежность персонажей новозаветных сказаний (там, где эта принадлежность не была прочно закреплена традицией) стала несущественной: исцеленный сухорукий каменщик оказывается просто неизвестным человеком.

Иначе, чем в каноне, в Евангелии евреев изложена и притча о талантах. В Евангелии от Матфея рассказывается, что один человек, отправляясь в чужую страну, дал трем своим рабам по нескольку талантов (мера веса) серебра. Двое из рабов пустили их в дело и вернули господину с прибылью. Третий же, боясь господина, пошел и закопал серебро в землю. Когда господин вернулся, он обещал награду двум первым рабам, а у третьего велел отнять его таланты, самого же его выбросить «во тьму внешнюю» (25:14—30). Смысл этой притчи — в необходимости активного служения богу, активной проповеди нового учения.

Притчи занимают большое место в евангелиях — и канонических, и апокрифических. Используя реальные об-

нием христиан, то затем, по мере расширения этнического и социального состава христианских общин, это слово стало восприниматься в своем прямом значении.

разы и ситуации, притчи придавали им иное, духовно-религиозное значение: рабы людей превращались в рабов божиих, сокровища мирские — в сокровища веры. Тем самым действительность становилась нереальной, а религиозная символика — истинной реальностью. Форма притчи, как и образная система речений, вводила элемент тайны в поучения проповедников христианства — тайны, доступной только для избранных, поверивших в Иисуса (в Евангелии от Матфея Иисус объясняет ученикам, для чего он говорит притчами: «Для того, что вам дано знать тайны царствия небесного, а им не дано» (13 : 11).

В разных произведениях христианской литературы притчи при сохранении основной символики расцвечивались различными деталями, а иногда могли и менять свой смысл. В Евангелии евреев, согласно Евсевию Кесарийскому, также действует господин и трое его слуг. Но наказанию подвергается не тот, кто спрятал деньги, а тот, кто жил беспутно (один из слуг, получивших серебро, умножил богатство, второй его спрятал, а третий растратил все данное ему с блудницами и флейтистками. Первый был принят господином с радостью, второй только подвергся упрекам, а третьего бросили в тюрьму). Эта версия кажется внутренне более стройной, чем в канонических евангелиях, где второй раб (также приумноживший состояние) не несет, по существу, никакой смысловой нагрузки; противопоставляются только первый и третий: талант раба, зарывшего его, отдается первому рабу. В Евангелии евреев каждый раб поступает по-своему и соответственно вознаграждается. Самое страшное, согласно этой версии,— погубить свою душу в мирских утехах. Опять настойчивый мотив раннехристианских поучений — отречение от мира. Речь в этом отрывке идет о поведении людей, о разной степени их «греховности»: человек, никак не проявивший свою веру, все же достоин меньшего наказания, чем растративший ее в общении с миром. Любопытно упоминание о флейтистках (как и в папирусном фрагменте неизвестного евангелия): девушки-музыкантши были непременными участницами пиров, которые устраивали богатые люди греческих полисов. Иудеи и иудеохристиане осуждали эти обычаи, они приравнивали флейтисток к блудницам.

В канонических евангелиях приведена уже измененная версия притчи о талантах. Смысл ее более абстрактен: главное — служение вере; все отказывающиеся от этого служения понесут наказание. Вариант этой притчи

у Луки, хотя и с другими подробностями, имеет тот же смысл.

Особое место в иудео-христианских евангелиях занимал Иаков, брат Иисуса. В отличие от новозаветных сказаний, в Евангелии евреев говорится, что именно Иакову первому явился воскресший Иисус. Он «принес хлеб и благословил и дал Иакову праведному и сказал ему: брат мой, ешь хлеб твой, ибо сын человеческий восстал ото сна среди спящих». Иаков, таким образом, рисуется здесь первым свидетелем воскресения. Такая роль Иакова, видимо, связана с преданием о том, что он был одним из главных руководителей палестинской общины[1]. Иудеохристиане выделяли среди учеников Иисуса своих апостолов, так же как это делали христиане других направлений, приписывая им особо важную роль.

Мы рассмотрели содержание нескольких фрагментов иудеохристианских евангелий. Разумеется, эти евангелия тоже переделывались в процессе борьбы между отдельными христианскими группами, и мы не можем точно определить время создания тех отрывков, которые приводят христианские писатели. Но в целом то немногое, что нам известно об этих евангелиях, позволяет думать, что религиозные представления, отраженные в них, формировались в I в. частично в среде палестинских сект, частично в среде иудеев, живших в восточных провинциях Римской империи. Традиция, использованная иудеохристианскими писаниями, не менее, а в отдельных случаях более древняя, чем традиция, которая легла в основу Нового завета.

Эбиониты и назореи, как и создатели Апокалипсиса Иоанна, проповедовали полное отречение от мира и готовились встретить второе пришествие Христа. Они надеялись на установление царствия божия на земле и выступали против богатства. Но подобные настроения и верования не могли быть господствующими среди широких масс населения римской державы сколько-нибудь длительное время. Фанатическое ожидание скорого конца света, по мере того как этот конец отодвигался в неопределенное будущее, ослабевало; да и само представление

---

[1] Иаков, брат Иисуса, упоминается и у Иосифа Флавия, который сообщает, что иудейский первосвященник казнил «брата Иисуса, называемого Христом, по имени Иаков, равно как и несколько других лиц» (Иудейские древности, XX, 9, 1). В Послании Павла к галатам (1:18—19) автор его говорит, что он видел в Иерусалиме «Иакова, брата господня».

о чудесном изобилии в царстве божием было слишком сказочным и наивным. Никаких путей реального улучшения положения бедняков христиане, по существу, не знали. Не принимая окружающего их общества, они в то же время не могли ни изменить его, ни представить себе конкретно какое-либо другое. В этих условиях в христианском учении все большее место занимают поиски духовного очищения, вера в награду на небесах. Изменение социального и этнического состава христиан также способствовало отходу от иудео-христианства: приверженность эбионитов к иудейской обрядности, чуждой новообращенным язычникам, не могла не вызывать протеста с их стороны.

Иудеохристианство во II в. становится лишь одним из многочисленных направлений христианства, с которым формирующаяся церковь ведет ожесточенную борьбу. Но влияние его продолжало сказываться на протяжении всей истории раннего христианства, вплоть до официального признания этой новой религии в IV в.

ПИСАНИЯ ПЕТРА И «ПАСТЫРЬ» ГЕРМЫ

ЕВАНГЕЛИЕ ПЕТРА

Среди христианских книг, не признанных церковью, особое место занимают писания, связанные с именем апостола Петра: отрывок из евангелия, названного его именем, и Апокалипсис Петра. Оба эти сочинения, очень разные по содержанию и стилю, отражают важные изменения, происходившие в христианстве с начала II в.

Согласно Новому завету, Петр был первым учеником Иисуса. Почитание его играло и играет большую роль в христианской церкви, особенно католической. По христианской легенде, именно Петр был основателем римской религиозной общины, соответственно папа римский считается преемником Петра. В Евангелии от Матфея имеется фраза, которая возвеличивает Петра и на которой основывают свои притязания папы римские: «Ты — Петр (греч. «камень».— *И. С.*), и на сем камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (16:18—19). Вероятно, эта фраза — сравнительно поздняя редакторская вставка. Ее нет в других канонических евангелиях, ее не упоминают писатели II в. Появилась она, скорее всего, тогда, когда римские епископы боролись за создание единой церковной организации под своим началом. Но Петр почитался не только римской общиной. И в Деяниях апостолов, и в посланиях Павла он выступает как один из руководителей палестинской общины, сторонник иудеохристианства, призванный проповедовать новое учение именно среди иудеев. Поэтому иудеохристианские группы также счи-

тали Петра своим апостолом. Трудно представить себе, чтобы под именем этого столь почитаемого апостола не появились «священные» книги первых христиан. В Новый завет включены два небольших послания, написанные от его имени. Но среди апокрифической литературы существовало Евангелие Петра, которое знал Юстин, и Апокалипсис Петра, который упомянут в «Каноне Муратори». Почему же эти произведения были отвергнуты церковью? О чем они повествовали?

Как уже говорилось, в Ахмиме (Египет) в могиле средневекового монаха были найдены отрывок из этого евангелия и Апокалипсис Петра. Произведения были написаны по-гречески. В отрывке из евангелия автор называет себя «я, Петр». Евангелие Петра вызвало большие споры и в среде теологов, и в среде ученых. Богословы старались доказать позднее происхождение и «подложность» Евангелия Петра; ученые-историки стремились ответить на вопросы, где, когда и какими христианскими группами создано это евангелие. Полного единодушия в решении этих вопросов до сих пор нет,— может быть, отчасти потому, что Евангелие Петра впитало в себя взгляды разных групп и характеризует своеобразный переходный период в истории первоначального христианства, когда шло нарастание чудесного в рассказах об Иисусе, когда разгорелись споры о виновности иудеев в его распятии, когда вера в близкое царство божие на земле сменялась верой в индивидуальное загробное воздаяние.

Отрывок, найденный в Ахмиме, начинается с описания суда над Иисусом. Во главе судей оказывается Ирод Антипа, римский ставленник, правитель Галилеи (по его распоряжению еще раньше был казнен Иоанн Креститель). Понтий Пилат — прокуратор Иудеи — умывает руки, он не хочет участвовать в этом судилище. Смертный приговор выносит Иисусу именно Ирод: «Ирод, царь, повелевает взять господа, сказав им (судьям), что я повелел сделать вам с ним, делайте». Иисуса схватили, по дороге к месту казни над ним всячески издевались: «Одели его в порфиру и посадили его на судейское кресло, говоря — суди правильно, царь израильский». Подробно описывает автор этого евангелия казнь, погребение и воскресение Иисуса. Его распяли меж двумя злодеями. Один из злодеев пожалел его и сказал палачам, что они, разбойники, несут наказание за свои злодеяния, но этот человек ни в чем не виновен. Тогда стражники решили не перебивать, как обычно, разбойнику ноги, чтобы про-

длить его мучения. «И тем свершили участь свою» (т. е. довершили свою вину).

Иисус во время всех мучений не сказал ни слова. Только перед самой смертью он воскликнул: «Сила моя, сила, зачем покинула меня!» И тут же «отошел» (т. е. умер). Уже здесь видно не только фактическое, но и принципиальное расхождение с Новым заветом. По каноническим евангелиям, Иисус страдал и кричал на кресте. Один раз он вскрикнул: «Боже мой, боже мой, для чего ты оставил меня!», а второй раз просто «возопил» (Мф. 27:46—50; Мк. 15:34—37).

Существенные расхождения с новозаветной версией содержатся и в последней части Евангелия Петра. После смерти Иисуса иудеи стали раскаиваться в содеянном. «Книжники, фарисеи и старейшины, собравшись, услышали друг от друга, что весь народ ропщет и бьет себя в грудь, говоря так: «Если из-за смерти его были такие великие знамения, то вы видите, насколько он праведен». Они очень испугались и пришли к Пилату, прося его: «Дай нам воинов, чтобы они охраняли гроб его три дня, чтобы ученики его, придя, не украли бы его и чтобы народ не поверил, что он воскрес из мертвых и не сделал бы нам зла...» Пилат посылает стражников, а вместе с ними охранять гроб отправляются иудейские старейшины. И тут на виду у всех происходит воскресение: разверзаются небеса, два мужа сходят с неба, камень, прикрывающий вход, откатывается сам собой, и они входят в гробницу. Затем они выходят оттуда, ведя с собой третьего, причем «голова ведомого ими простиралась выше неба», а за ними... сам по себе двигался крест. Картина совсем уж фантастическая! Стража и старейшины в ужасе прибежали к Пилату, «будучи в великом смущении и говоря: «Воистину сын был божий». Пилат отвечает: «Я не повинен в этой крови, вы сами этого хотели». Тогда пришедшие «стали умолять его, чтобы он приказал центуриону и воинам никому не говорить о том, что они видели. Ибо, говорили они, мы предпочитаем быть виновными в величайшем грехе перед богом, но не попасть в руки иудейского народа и не быть побитыми камнями». Пилат выполнил их просьбу и повелел центуриону и воинам не говорить ничего. Дальше рассказывается, как Мария Магдалина с женщинами тайком, опасаясь гнева иудеев, пришли к гробнице, как они увидели открытый гроб и сидящего там юношу, который и возвестил им о воскресении Иисуса. Отрывок обрывается на полуслове.

По своему типу Евангелие Петра близко к каноническим; в нем использована та же традиция, во всяком случае частично, что и в евангелиях Нового завета: и тут и там рассказывается о глумлении над Иисусом перед казнью, содержится обращение к нему как к царю иудейскому. И в Евангелии от Матфея иудейские старейшины просят Пилата: «Итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики его, придя ночью, не украли его и не сказали народу: воскрес из мертвых; и будет последний обман хуже первого» (27:64). Но в каноническом тексте отсутствуют слова, выражающие страх перед народом.

Несколько иначе, чем в канонических евангелиях, у Петра описан суд над Иисусом. Он происходит или в претории (резиденции римского наместника), или во дворце Ирода. Ирод упоминается в числе судей над Иисусом в Деяниях апостолов (4:27) и в Евангелии от Луки. В последнем содержится рассказ о том, как Пилат, узнав, что Иисус — галилеянин, отправил его к находившемуся в то время в Иерусалиме Ироду. Ирод подверг его допросу, но тот хранил молчание. Тогда Ирод «со своими воинами, уничижив его и надсмеявшись над ним», одел его в светлую одежду и отослал к Пилату (23:11). Далее следует рассказ, соответствующий другим каноническим евангелиям, о том, что Пилат хотел отпустить Иисуса, но толпа потребовала его смерти. Создается впечатление, что у Луки произошло дублирование эпизода суда и объединение разных рассказов — одного, который нашел отражение в новозаветных евангелиях, и другого, который был использован в Евангелии от Петра. Насколько появление Ирода во главе судей отражает реальную историческую ситуацию, сказать трудно, но исключать такую возможность не следует, так как подсудимый происходил из подвластной Ироду области.

Еще в одном месте Евангелия от Луки прослеживается связь с Евангелием от Петра: у Луки также говорится о горе и раскаянии народа. Там сказано, что после казни Иисуса весь народ «возвращался, бия себя в грудь» (23:48). В одном из ранних латинских переводов Евангелия от Луки в этом рассказе содержатся слова о грядущем возмездии Иерусалиму, совпадающие с тем, что сказано у Петра. Татиан, ученик Юстина, знал этот текст и привел его в своем сочинении «Диатессарон» (свод четырех новозаветных евангелий). Эта деталь связывает Евангелие от Петра с иудеохристианскими писаниями:

согласно средневековой традиции в них рассказывалось, что множество иудеев, присутствовавших при казни, уверовали в Христа.

Особенность трактовки образа Христа в Евангелии Петра заключается в том, что, согласно этому евангелию, Христос не испытывал страданий. Некоторые ученые на этом основании считали данное евангелие созданием группы христиан-докетов (название происходит от греческого глагола «докео» — казаться), которые считали телесное существование Христа нереальным, «кажущимся». Естественно, что призрак не мог испытывать страданий. Однако мы знаем, что были и такие группы христиан, которые отделяли пророка Иисуса от святого духа, вошедшего в него. Судя по рассказам Иринея, так мыслили и эбиониты: во время распятия святой дух покинул Иисуса. Поэтому становится понятным крик Иисуса, переданный в Евангелии Петра: «Сила моя, сила, зачем покинула меня!» Иисус не страдал, пока в нем пребывала некая высшая сила, когда же она покинула его, Иисус-человек тут же умер.

Совсем иначе, чем в Новом завете, описано в Евангелии Петра воскресение; свидетелями его выступают все, сторожившие гроб (враги Иисуса!). Создается впечатление, что автор хочет во что бы то ни стало с помощью фантастических деталей усилить впечатление чуда, доказать, что Иисус действительно божество. Вероятно, ко времени создания евангелия уже достаточно широко распространилась антихристианская иудейская версия, что ученики на самом деле украли тело Иисуса, а потом объявили о его воскресении. В Евангелии Петра свидетелями становятся именно те люди, которые распустили слухи о похищении тела,— иудейские жрецы и старейшины.

Трудно сказать, какой смысл имело в этом евангелии самостоятельное шествие креста. Возможно, автор не просто отделяет святой дух от Иисуса, а различает образ Иисуса-тела и образ Христа — божественной сущности: Иисус как бы воскресает отдельно от Христа. Такое представление было свойственно некоторым учениям гностического толка. Но возможно, это была пока всего лишь дополнительная деталь, использованная затем сторонниками мистических учений. Воскресение Иисуса в фантастическом облике в этом случае могло быть связано с традициями иудеохристианских писаний. Не случайно и в Апокалипсисе Иоанна, самом близком к иудеохри-

стианам произведении Нового завета, Христос не имеет человеческого образа.

Важное отличие Евангелия Петра от новозаветных и ранних иудеохристианских евангелий заключается в отсутствии в нем пророчеств о втором пришествии и выраженного ожидания конца света. Там приведена только одна цитата из Ветхого завета. Другими словами, в этом евангелии (если судить лишь по известному нам отрывку) слабо представлена идея о том, что Иисус есть предсказанный мессия. Его божественность доказывается не ссылками на пророков, а описанием чудес, которые якобы сопровождали его казнь. Зато много внимания уделено проблеме вины окружающих людей в смерти Иисуса. Эта проблема перед первыми его сторонниками фактически не стояла: они ждали скорого возвращения Иисуса и уничтожения не столько его врагов, сколько вообще всех носителей зла. Но с течением времени вопрос о вине стал важным вопросом и в религиозном и в социальном отношении. Вина требовала раскаяния и искупления. Поэтому бедствия, которые обрушивались на людей в реальном мире, могли быть объяснены как наказание за вину перед богом. В то же время определение степени виновности конкретных людей — иудейского народа, иудейского жречества, римских правителей и воинов — означало для христиан возможность (или невозможность) сотрудничества с римским государством, необходимость (или ее отсутствие) разрыва с иудаизмом.

Отношения христиан с правоверными иудеями в первой половине II в. обострились не только из-за нежелания «язычников» признавать чуждую им обрядность, но и в силу политической обстановки в Римской империи. В 132 г. вспыхнуло новое восстание в Иудее, во главе которого встал Симон бен Косеба. Он объявил себя мессией и стал называться Бар-Кохба — «сын звезды». Бар-Кохбу поддерживала в основном палестинская беднота; большинство иудейского жречества не признало его и дало ему презрительное прозвище Бар-Козба, что означает «сын лжи». Восставшие развернули настоящую партизанскую войну; Иерусалим оказался в их руках. Многие недовольные существующими порядками за пределами Иудеи пытались оказать им помощь. Часть иудеохристиан поверила, что это и есть конец света. Палестинские христиане первоначально примкнули к восстанию, но они отказались называть Бар-Кохбу мессией, и между ними начался конфликт. Среди рукописей, найденных в

окрестностях Мертвого моря, обнаружены письма, адресованные Бар-Кохбой руководителю восставших, которые засели в пещерах на берегу этого моря. В одном из писем упомянуты «галилеяне», под которыми, возможно, подразумевались христиане.

Отборные римские войска были брошены на подавление восстания. Сам император Адриан приезжал наблюдать за военными действиями. В 135 г. римляне вошли в Иерусалим. Бар-Кохба был убит. Последствия этого поражения оказались гибельными для иудеев: их выселили из Иерусалима и под страхом смерти запретили приближаться к городу. Сам город был переименован в Элиа Капитолина, а на месте иерусалимского храма был воздвигнут храм главного римского бога Юпитера.

Разгром еще одного иудейского восстания заставил руководителей большинства христианских общин окончательно порвать с иудаизмом. Конца света так и не произошло. Поражение иудеев нужно было объяснить с религиозной точки зрения. Самым простым объяснением было утверждение о виновности иудеев в смерти Христа и о заслуженном наказании их. Но, как это обычно бывает, с религиозными соображениями тесно переплетались политические интересы: христианские старейшины и епископы искали путей примирения с государственной властью, хотели включения христиан в римское общество, ибо вне его они могли восприниматься только как мятежники, которых нужно гнать и преследовать. Печальный опыт второго иудейского восстания еще раз показал безнадежность борьбы с императорским Римом. Руководители многих христианских общин, прежде всего западных, стремились убедить власти в лояльности христиан, а верующих — в необходимости подчинения императору. Обвинение всего мятежного иудейского народа в казни Иисуса и одновременное оправдание римского прокуратора Понтия Пилата, без санкции которого на самом деле не мог быть приведен в исполнение ни один смертный приговор, отвечало этим стремлениям. И вот в канонических евангелиях рисуется очень маловероятная с точки зрения исторической действительности картина суда над Иисусом: разъяренная толпа, подстрекаемая первосвященниками, буквально вырывает у Пилата согласие на его казнь, заявляя: «Кровь его на нас и на детях наших». Из-за этой фразы, вероятно добавленной в первоначальную редакцию каким-либо переписчиком, впоследствии тысячи были принесены в жертву религиозному

фанатизму. Некоторые ученые, в частности Робертсон, полагают, что именно после разгрома восстания Бар-Кохбы в Первом послании Павла к фессалоникийцам (в целом более раннем) появились проклятия в адрес иудеев, «которые убили и господа Иисуса и его пророков, и нас изгнали, и богу не угождают, и всем человекам противятся» (2:15).

В Евангелии Петра главные виновники смерти Иисуса — Ирод Антипа, иудейские старейшины и жрецы. Народ, по существу, непричастен к ней, раскаяние его после смерти Иисуса велико. Весь сохранившийся отрывок из Евангелия Петра пронизан ненавистью к иудейским священникам. Очень определенно они противопоставлены народным массам, страх иудейской верхушки перед народом подчеркивается тем, что жрецы и старейшины были свидетелями воскресения Иисуса, поверили в него и тем не менее решили обмануть народ из опасения «быть побитыми камнями». Ирод Антипа также был фигурой, вызывавшей ненависть иудейских сектантов. Не случайно ему отведена такая значительная роль в эпизодах суда над Иисусом.

В Евангелии Петра не снимается вина и с римских стражников. Чтобы подчеркнуть ее, показана их жестокость по отношению к пожалевшему Иисуса разбойнику. Своеобразно нарисован в евангелии образ Пилата. Пилат умывает руки в суде (а не перед толпой, как в новозаветных евангелиях) и спокойно разрешает Ироду Антипе и другим судьям делать свое дело. Он представляется скептиком, которому нет дела до религиозных распрей. По просьбе знакомого иудея он даже готов ходатайствовать перед Иродом о выдаче тела Христа, но в то же время выполняет просьбу старейшин поставить стражу к гробу Иисуса, а потом и скрыть его воскресение. Вины в его смерти Пилат за собой не признает, но соглашается участвовать в обмане народа. Одним словом, там, где речь идет о предотвращении возможного выступления толпы, римский прокуратор не колебался.

Пилат, выведенный в Евангелии Петра, вряд ли хоть чем-нибудь напоминал реального прокуратора Иудеи, известного нам по описанию Иосифа Флавия. Но с точки зрения общей исторической обстановки этот образ более правомерен, чем непоследовательный Пилат канонических евангелий. Подобных правителей римских провинций, делавших себе карьеру на императорской службе, было много. Они в высшей степени презирали все религиозные

споры «черни» и вмешивались в них только тогда, когда эти споры затрагивали интересы римского господства. По существу, таким был и Плиний Младший, судивший христиан в Вифинии. Можно думать, что, описывая Пилата, автор Евангелия Петра имел перед глазами римских провинциальных наместников времен первых Антонинов[1]. Задачей евангелиста было не столько обеление Пилата, сколько решение вопроса о степени вины иудеев в смерти Иисуса. И в этом вопросе автор Евангелия Петра настойчиво противопоставляет народ, готовый к раскаянию и к мести за Иисуса, лживым иудейским жрецам.

Евангелие Петра было, вероятно, создано в Сирии в первой половине II в. Во всяком случае, именно в Сирии оно почиталось в более позднее время. Обстановку в Палестине автор евангелия знает явно недостаточно хорошо. Но в то же время его писание было близко иудеохристианам, в кругах которых не утихали споры с иудейской верхушкой, продолжала жить со времен кумранских сектантов вражда к первосвященникам. Существует сообщение епископа V в. Феодорита о том, что Евангелием Петра пользовалась секта назореев. Не исключено, что оно явилось греческой обработкой более древних арамейских писаний. Обвинение в антииудаизме, которое выдвинули против этого евангелия богословы нового времени, представляется несостоятельным. Но, по-видимому, за этим евангелием стояла та группа иудеохристиан, у которых также начинала слабеть вера в скорое второе пришествие и которые пытались найти объяснение бедствиям иудеев, обвиняя в смерти Иисуса не весь народ, а только жречество. Они жаждали дополнительных чудесных знамений для укрепления своей веры в божественное предназначение Христа.

Евангелие Петра, как мы уже говорили, было достаточно широко известно в христианских кругах. Однако при канонизации «священных» книг церковь не могла признать его: образ не испытавшего страданий Иисуса, прямое противопоставление народа священникам, явно фантастические детали не могли удовлетворить руководителей победившей церкви.

Для историков же это евангелие интересно во многих отношениях. Оно показывает, что в начальный период формирования христианской литературы существовало

[1] Династия римских императоров, правившая с 98 по 192 г.

несколько версий сказания о суде над Иисусом. Сопоставление версии Евангелия Петра с новозаветной позволяет выявить явную тенденциозность последней. Евангелие Петра дает также возможность проследить постепенные изменения в умонастроениях ранних христиан: автор его как бы находится между иудео-христианской и новозаветной традицией, с одной стороны, и гностическими учениями, о которых речь пойдет дальше,— с другой. Четкой грани между разными направлениями среди христиан еще не было: споры проходили часто в пределах одной и той же общины. Разные проповедники, проклиная друг друга, в то же время заимствовали друг у друга отдельные утверждения и яркие детали. Изменения в образе Иисуса приводили к тому, что в нем оставалось все меньше человеческого и накапливалось все более мистического: он делался более всемогущим, но и более далеким от простых людей, когда-то поверивших в мессию — распятого плотника.

АПОКАЛИПСИС ПЕТРА

Другое писание, связанное с именем Петра,— Апокалипсис. Это произведение было хорошо известно христианским писателям II в. Оно включено в первый известный нам список «священных» книг — «Канон Муратори» (правда, там отмечается, что не все считают возможным читать Апокалипсис Петра в церкви). Создан был Апокалипсис Петра, вероятно, в начале II в.; в нем отражены те изменения, которые происходили в христианстве на рубеже двух первых веков нашей эры.

Апокалипсис Петра, как и новозаветный Апокалипсис Иоанна, представляет собой описание фантастических видений, «откровений», которые авторы этих произведений и стремятся поведать своим читателям. В апокрифическом апокалипсисе рассказывается, как Христос и его ученики идут в гору и им открываются картины рая и ада. Рай — это место, где находятся первосвященники и праведники. «...Огромное пространство вне этого мира, сияющее сверхъярким светом; воздух там сверкал лучами солнца, сама земля цвела неувядаемыми цветами, была полна ароматов и прекраснoцветущих вечных растений, приносящих благословенные плоды...»[1] В этом

---

[1] Перевод Апокалипсиса Петра на русский язык дан в книге А. Б. Рановича «Первоисточники по истории раннего христианства».

месте, «вне мира сего», живут праведники, одетые в прекрасные, необыкновенной белизны одежды. «Тела их были белее всякого снега и краснее всякой розы, и красное у них смешано с белым. Я просто не могу описать их красоту. Волосы у них были волнистые и блестящие, обрамлявшие их лица и плечи, как венок, сплетенный из нардового цвета и пестрых цветов, или как радуга в воздухе...»

Это описание — одно из наиболее древних описаний христианского рая, того царствия небесного, которое постепенно вытесняло из представлений верующих царство божие на земле. Как некогда в сказаниях, переданных Папием, рисовалось конкретное, материальное, осязаемое, изобильное земное царство, так и здесь автор стремится дать конкретное, по существу тоже материальное, описание рая. Праведники попадут на небеса, они будут жить вне этого мира. Здесь уже чувствуется противопоставление земной жизни миру потустороннему, но мир этот мыслится не как нечто абстрактное, бестелесное, лишенное форм. Он подобен земному миру, только гораздо прекраснее.

Многие христиане, люди простые, далекие от философских учений об абсолюте, о мистическом соединении душ с божеством, не могли отказаться от своих представлений о счастье и красоте, связанных с земным миром. И если царство божие на земле отступает в неизвестное будущее, то нужно утешаться тем, что сказочные «благословенные плоды» ждут их на небе. Праведники в раю изображаются не бесплотными душами, а людьми с прекрасным телом и в прекрасных одеждах. Телесность рая — характерный отзвук тех надежд и чаяний трудящихся масс, которые еще в глубокой древности порождали сказки о таинственных странах и островах, где царит полное изобилие.

Интересны эстетические особенности описания рая в Апокалипсисе Петра. Автор стремится произвести впечатление за счет красочных сравнений и эпитетов: тела праведников белее всякого снега и краснее розы, свет — сверхъяркий, волосы подобны венку, сплетенному из пестрых цветов, или радуге. Рай наполнен красками, ароматами, лучами солнца, а сами праведники так красивы, что их красоту даже нельзя описать. Нищие, калеки, убогие, презирая богатство сильных мира сего и красоту античных атлетов, все-таки надеялись с помощью своего спасителя стать более прекрасными, чем эти атлеты,

вдыхать ароматы, которые и не снились владельцам роскошных вилл, и вкушать необыкновенные плоды. Они не могли полностью освободиться от тех идеалов, против которых сами же выступали, и рай потусторонний оставался для них все тем же раем земного благополучия.

Рай Апокалипсиса Петра создан воображением тех верующих, которые уже не ждали конца света, а может быть, даже боялись его. Разгромы иудейских восстаний воочию показали, сколько ужасов может принести война, в которой гибнут и правые и виноватые; и кто знает, сколько еще будет войн и жертв, прежде чем произойдет наконец последняя война между «сынами света» и «сынами тьмы» и установится царство божие на земле. Однако спасение на небесах они представляли в земных образах. Вероятно, именно этот чересчур земной, чересчур материальный облик христианского рая и смущал тех христианских богословов, которые в конце II в. не рекомендовали читать Апокалипсис Петра в собраниях верующих, а затем вообще исключили его из списка «священных» книг.

В Апокалипсисе Петра описан и ад. Это — место в потустороннем мире, где и наказуемые грешники, и наказывающие ангелы (а не черти!) облачены в темные одежды. Кого же считает автор апокрифического апокалипсиса грешниками? Наказание несут хулившие путь справедливости; извращавшие справедливость; убийцы, прелюбодеи, женщины, сделавшие себе выкидыш; те, кто хулил и поносил «путь праведный»; лжесвидетели; богачи, не пожалевшие сирот и вдов; ростовщики; люди, поклонявшиеся идолам, оставившие путь бога. Перечень грехов отражает становление христианской этики, которая регламентирует теперь разные стороны поведения в мире. Поскольку полное отречение от мира нереально, то нужно было создать систему этических норм, которыми руководствовались бы все приверженцы новой религии. Уже в посланиях Павла ставились поведенческие вопросы, например о возможности вступать в брак, о возможности судиться у язычников и т. п. В дальнейшем этические проблемы становятся в христианстве все более важными, а руководители христианских общин, епископы и пресвитеры уделяют им все более пристальное внимание.

Христианская этика, как и догматика, складывалась в борьбе различных мнений и требований: были группы, выступавшие за крайний аскетизм; были проповедники,

которые вообще отказывались рассматривать нормы поведения, но большинство христиан нуждались в таких нормах, которые позволяли бы им существовать в окружающем обществе. Большую роль в выработке христианской этики играли начиная со II в. епископы, которые осуждали тех или иных членов своей общины не только за расхождения в вероучении, но и за те поступки, которые считались недостойными. И вознаграждение за праведную жизнь, и наказание за грехи ожидало людей, по представлениям христиан того времени, в потустороннем мире: небесный рай заменил царство божие, а преисподняя — наказание во время страшного суда. А раз наказание ждало человека, прожившего обычную жизнь, то и грехи рассматривались часто как вполне обыденные свершения. Именно такое представление о грехах и отражено в описании ада автором Апокалипсиса Петра.

Интересно сравнить в этом отношении апокалипсисы Иоанна и Петра. Откровение Иоанна, созданное в конце I в.[1] среди христиан, еще не порвавших с иудаизмом, исполненных ненависти к «великой блуднице» — Риму, рисует ужасающие картины гибели людей во время страшного суда. Кто же получает возмездие? Это сам Рим и те, кто служил ему,— все язычники, те люди, которые не раскаялись в поклонении идолам, «в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (9 : 20—21). В Откровении Иоанна угроза направлена прежде всего против тех, кто не признает христианского бога и не подчиняется ему; из нерелигиозных преступлений упомянуты убийство, «блудодеяние», воровство (т. е. те преступления, которые, с точки зрения христиан, совершали язычники). Автор Апокалипсиса Иоанна не старался детализировать грехи, за которые будут наказаны отдельные люди: погибель ждет многих, и только тот, кто отмечен божественной печатью, спасется. А как красочно рисуется конец Рима, этой «великой блудницы»: «...в один день придут на нее казни, смерть и плач и голод, и будет сожжена огнем... горе, горе *тебе,* великий город, одетый в виссон и порфиру и багряницу, украшенный золотом и камнями драго-

---

[1] Ф. Энгельс в своей работе «К истории первоначального христианства» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22) подробно рассматривает вопросы хронологии Откровения Иоанна. На основе тщательного анализа текста, используя достижения библейской критики, он датировал это произведение 68—69 гг.

ценными и жемчугом. Ибо в один час погибло такое богатство» (18 : 8,16—17).

Согласно же Апокалипсису Петра в аду терпят наказание не народы, а отдельные люди, в перечне грехов появляются такие, какие не выделял его предшественник именно потому, что они относились к поведению людей в продолжающем существовать римском рабовладельческом обществе. Нужно ли было Иоанну выделять ростовщичество в качестве особого греха, когда любое приобретение богатства, с точки зрения первых христиан, было злом, за которое грозила смерть во время страшного суда? Но время шло, среди христиан появлялись люди, которые владели участками земли, деньгами, рабами, которые вступали в сделки с язычниками. Они хотели согласовать христианскую мораль со своим образом жизни. Бедняки больше всего страдали от ростовщичества; их жены не знали, чем прокормить своих детей; стремление избавиться от беременности столь часто встречалось среди населения римской державы, что это беспокоило многих деятелей того времени — и мыслителей, и политиков (мы уже упоминали об одном религиозном союзе I в. до н. э., где запрещалось прерывать беременность или содействовать в этом). Императоры из династии Антонинов создали специальный алиментарный фонд для помощи беднякам в воспитании детей. Но это помогло мало. Надписи на надгробиях, которые ставили жители провинций своим умершим родственникам (в них обычно перечислялись все члены семьи умершего), свидетельствуют о преобладании малодетных семей. Естественно, что христианские моральные учения должны были реагировать на все эти настроения и факты повседневной жизни.

Христианская этика, как она отражена в перечне грехов Апокалипсиса Петра, во многом вобрала в себя общие правовые нормы и моральный климат своего времени: убийство, прелюбодеяние, лжесвидетельство считались преступлением во всех древних законодательных системах; наказание в аду женщин, убивших своих неродившихся детей,— попытка борьбы с распространенным в ту эпоху явлением. Отзвуком выступлений против богатства и богатых было причисление к грехам ростовщичества и отказа от благотворительности. Но как отличается все это от категорического требования иудеохристиан раздать все богатство, отречься от мира! Богатство, согласно Апокалипсису Петра, само по себе уже не зло;

грех только в нежелании помогать бедным. Из всех способов приобретения богатства осуждается лишь ростовщичество, несправедливость которого была наиболее очевидной и которое в первые века империи получает широкое распространение. Чисто христианским грехом становится отступничество, которое, по-видимому, распространялось под нажимом властей. Мы знаем из письма императора Траяна, что римляне преследовали христиан прежде всего за открытое неповиновение, за нежелание поклоняться императору как богу; достаточно было признать божественность императора, и они освобождались от наказания. Чем менее фанатичной становилась вера последователей нового учения, чем меньше надежд оставалось у них на скорое наступление конца света и страшного суда, тем больше было случаев отступничества, особенно, вероятно, среди зажиточных людей, которые стремились сохранить свое имущество. Некоторые отходили от христианства навсегда, некоторые временно, надеясь еще успеть замолить свои грехи. Именно в борьбе с отступничеством христианские богословы причислили к тяжким грехам «оставление пути бога».

Отступники в Апокалипсисе Петра отличаются от тех, кто хулил путь справедливости, «извращал справедливость». К последним относятся, скорее всего, христиане, не признававшие того учения, которому следовал автор апокалипсиса. Хулители пути справедливости не были, по всей вероятности, язычниками — противниками христиан, ибо язычники и так будут наказаны как идолопоклонники. Для автора этого сочинения, как и для других христианских деятелей II в., борьба с различными направлениями в христианстве играла большую роль. В начале Апокалипсиса Петра говорится о том, что многие будут лжепророками и «будут пути и коварные учения гибели, но они будут сыновьями гибели». Эти «сыновья гибели» и отправляются в ад. Бесконечные разногласия, нарушавшие связи между христианскими общинами, ослаблявшие власть их руководителей, замедлявшие распространение нового учения в «языческом мире», казались автору апокалипсиса не менее опасными, чем отступничество.

Итак, Апокалипсис Петра знаменует собой своеобразную переходную эпоху в становлении христианской догматики и этики: внеземной рай в земных образах; ад, где мучаются ростовщики, богачи, не желающие помогать беднякам, и люди, извращающие истинное учение.

Многих грехов, которые будут потом преследоваться господствующей церковью, здесь еще нет; нет еще требования полного подчинения государственной власти, покорности, но уже осуждается не богатство, а только отказ в помощи вдовам и сиротам.

Неудивительно, что Апокалипсис Петра пользовался популярностью среди христиан: он отражал настроения достаточно широких слоев их, сохраняя отзвуки идей первохристиан, отвечал в то же время потребностям своего времени. Неудивительно также, что церковь исключила этот апокалипсис из числа «священных» книг. Это было сделано не только из-за слишком «материального» изображения в нем рая, но, вероятно, и по причине недостаточно полного перечня грехов, подлежащих наказанию в аду.

«ПАСТЫРЬ» ГЕРМЫ

К жанру откровений относится еще одно произведение II в.— «Пастырь» Гермы, которое долгое время многими христианами почиталось священным и боговдохновенным. В «Каноне Муратори» его священность отвергается на том основании, что оно поздно написано: Герма не был учеником Иисуса, он брат руководителя римской общины Пия[1]. Тем не менее такие христианские писатели, как Ириней, Ориген, Климент Александрийский, ссылались на его авторитет. В IV в. против канонизации «Пастыря» выступил Евсевий Кесарийский, называвший это сочинение в числе подложных. Однако в древнейшем дошедшем до нас списке Нового завета, так называемом Синайском кодексе, содержится и «Пастырь» Гермы, хотя в окончательный текст христианского канона он, как известно, не вошел.

«Пастырь» отражает несомненно демократическую струю в христианстве II в.; это подтверждается не только отношением его автора к богатству, но и общим стилем изложения, стремлением объяснить и донести до аудитории смысл притчей и аллегорий, которых в книге очень

[1] Некоторые ученые, например, Р. Ю. Виппер, считают, что «Пастырь» Гермы написан в I в. в среде иудейских предшественников христианства. Но большинство исследователей, исходя из свидетельства «Канона Муратори» и из содержания книги, относят «Пастыря» ко II в. Перевод «Пастыря» на русский язык помещен в книге «Памятники древней христианской письменности» (М., 1860, т. 2).

много. «Пастырь» написан от лица самого Гермы; он как бы олицетворяет рядового «неразумного» христианина, который задает массу вопросов, а явившиеся ему в видениях ангелы подробно растолковывают символику этих видений.

Герма рассказывает о себе: он вольноотпущенник, занимался торговлей, но разорился. Трудно решить с определенностью, насколько точны биографические данные, приведенные в «Пастыре». Возможно, подлинный автор, как это было свойственно религиозной литературе того времени, скрывался здесь за вымышленным или легендарным именем; некоторые христианские писатели отождествляли его с Гермой, одним из соратников Павла, упоминаемым в посланиях. Но для нас важен не столько реальный автор, сколько его образ, созданный в этом произведении: выходец из низов, пытавшийся выбиться в люди, нажиться на торговых операциях, обедневший,— типичная фигура для средних слоев той эпохи, представителей которых все больше становилось в христианских общинах II в. И обращался он к таким же людям — не слишком образованным, далеким от изощренных богословских споров, потерпевшим жизненные неудачи, ищущим утешение и надежду в новом, неофициальном религиозном учении.

«Пастырь» получил свое название по описываемым автором видениям, в которых действует человек в одежде пастыря. Книга эта состоит из трех частей: Видения, Притчи и Наставления. Главные проблемы, которые рассматриваются в «Пастыре»,— этические, что, как мы уже говорили, соответствовало потребностям основной массы верующих. Важное место занимает в нем также проповедь необходимости единства формирующейся церкви. Затронуты Гермой и некоторые вероучительные вопросы.

Церковь является в видениях Гермы сначала в образе старицы, которая «сотворена... прежде всего и для нее сотворен мир». Затем старица молодеет. Эта аллегория трактуется как вечное существование церкви, которое, однако, достигается активной деятельностью верующих: радуясь их рвению, церковь становится молодой. Одна из основных мыслей автора раскрыта в видении, где церковь предстает в виде строящейся башни; камни, из которых ее возводят ангелы,— это верующие. Самые лучшие камни достают из глубины вод; эти камни символизируют мучеников и праведников. Некоторые камни, принесенные для строительства, откладываются: они олице-

творяют грешников, еще имеющих возможность раскаяться. Камни, символизирующие тяжких грешников, прежде всего вероотступников, отбрасываются навсегда.

Интересен эпизод с круглыми камнями. Герма описывает прекрасные белые камни, которые всем пригодны для постройки, кроме формы: они круглы, а башня строится из квадратных камней. Автор спрашивает, кто такие эти камни, и получает ответ: «Это те, которые имеют веру, но имеют и богатства века сего, и когда придет гонение, то ради богатств своих и попечений отрекаются от Господа». Богатые станут угодны богу, когда уменьшат свои богатства путем благотворительности. «Вы, которые превосходите других богатством, отыскивайте алчущих, пока еще не окончена башня. Ибо после, когда башня будет закончена, вы пожелаете благотворить, но не будете иметь место». Итак, если богатые христиане частично расстанутся со своими богатствами, передав их нуждающимся, то они станут «камнями квадратными», т. е. пригодными для построения церкви.

Мысль о необходимости благотворительности проходит через все сочинение Гермы, он несколько раз возвращается к ней. В конце своего произведения он описывает тяжелое положение бедняков: «...многие не вынеся бедственного положения, причиняют себе смерть. Посему кто знает о бедствии такого человека и не избавляет его, допускает великий грех и делается виновен в крови его. Итак, благотворите, сколько кто получил от Господа. Не медлите, чтобы не окончилось строение башни...»

Для себя Герма не делает исключения: он считает, что, пока был богат, он был бесполезен богу, разорившись же, стал полезным. В этих отрывках можно увидеть типичное для многих христиан отношение к богатству: с одной стороны, богатство мешает верующим, главным образом потому, что привязанность к мирским благам может привести их к отступничеству, но, с другой стороны, богатые — такой же необходимый компонент общества, как и бедные. Исполненный сочувствия к тем, кто лишает себя жизни от нужды, Герма единственное средство видит в добровольной помощи со стороны богатых. Он даже пытается обосновать взаимную зависимость богатых и бедных: первые, отдавая часть своего богатства, становятся угодными богу благодаря тому, что бедные молятся за них, живя за счет подаяния. Правда, у Гермы более ярко, чем в ряде других христианских сочинений, выражено сочувствие беднякам. Для него благотвори-

тельность не просто средство стать совершенным, как, скажем, в Евангелии от Матфея, а реальный способ улучшения жизни бедняков. «Берущие по нужде не будут осуждены»,— пишет он. Даже грех лишения себя жизни, если это сделано по причине бедности, он перекладывает на тех богачей, которые вовремя не помогли нуждающемуся.

Анализируя позицию автора «Пастыря», можно ясно увидеть, что никаких социальных преобразований христианство, даже в своей наиболее демократической форме, предложить не могло. И если в среде изолированных сектантских групп, таких, как эбиониты Кумрана или эбиониты — почитатели Иисуса, рождались фантастические образы всеобщего равенства в царстве божием, то для проповедников типа Гермы никакие иные отношения, чем те, которые он видел вокруг себя, немыслимы. Он наивно оправдывает существование богатых божественной волей: бог велел ограничить богатство, но не отнимать его совсем, чтобы богатые имели возможность помогать бедным. Правда, Герма продолжает надеяться на второе пришествие, которое положит конец миру сему. Он считает, что это произойдет, когда будет достроена церковь (попытка дать понятное большинству объяснение того, почему страшный суд все еще не наступает: нужно сначала создать единую мощную церковь, объединяющую всех верующих). Пока идет строительство башни-церкви, у грешников есть еще возможность раскаяться, но, как только она будет выстроена, будет поздно.

В своем произведении Герма уделяет много внимания тому, какими должны быть истинно верующие. Они должны обладать такими добродетелями, как вера, воздержание, сила духа, терпение, простодушие, бодрость, правдивость, единодушие, любовь и т. п. Эти добродетели были понятны рядовым верующим, и, может быть, именно ради них были введены такие добродетели, как простодушие и бодрость — качества, которые помогали жить в неустойчивом, погрязшем в интригах обществе императорского Рима. Одно из главных зол, согласно «Пастырю»,— стремление к мирским наслаждениям, к роскоши, ибо «всякое наслаждение... бессмысленно для рабов божиих». Герма не фанатик. Он считает, что даже совершившие значительный грех могут спастись, если раскаются и сохранят верность христианскому учению. Не будет прощения только вероотступникам и предателям.

Для Гермы очень важна проповедь церковного един-

ства; без этого церковь не может быть достроена. Он призывает к прекращению споров. Герме, как и многим христианам, его современникам, теологические споры были непонятны. С их точки зрения, эти споры ослабляли христианское движение, мешали созданию единой церкви. Но церковь, в понимании Гермы, не иерархическая организация с беспрекословным подчинением паствы своим духовным руководителям; это, скорее, всеобщее собрание верующих. Монархическому епископату нет места в его картине объединения всех христиан. Герма не только выступает против богатых вообще, особое осуждение он высказывает в адрес тех должностных лиц христианских общин, которые наживаются за счет средств верующих. Так, он упоминает о диаконах, «которые худо исполняли служение, расхищая блага вдов и сирот и сами наживаясь от своего служения».

В трактовке образа Христа «Пастырь» Гермы очень близок к иудеохристианству. Интерес в этом отношении представляет притча о виноградарях, переданная здесь совсем иначе, чем в новозаветных евангелиях [1]. Согласно этой притче, которая затем подробно растолковывается, хозяин виноградника передал его рабу на время своего отсутствия и приказал сделать к нему ограду. Раб же кроме того сделал еще ряд работ и получил благодаря этому прекрасный урожай. Вернувшийся хозяин выражает желание сделать его своим наследником и угощает пиршественными яствами. Эти яства раб раздает своим сотоварищам, чем вызывает еще большее восхищение господина. Притча толкуется следующим образом: господин — это бог, виноградник — народ, им сотворенный, а раб — сын божий, сделанный богом своим наследником ради спасения «виноградника».

Итак, здесь, как и в Дидахе (Учение двенадцати апостолов), Иисус — раб божий и одновременно его сын. В «Пастыре» рассказывается, что Герма задает вопрос явившемуся ему человеку, почему сын божий выступает именно в виде раба, и получает ответ, что, несмотря на рабский образ, он велик и могуществен. В притче о ви-

---

[1] В канонических евангелиях рассказывается о том, что некий хозяин на время своего отсутствия отдал виноградник виноградарям, а возвратившись, пожелал получить с них часть урожая; они же не захотели ничего отдать и убили сначала слуг, а потом сына хозяина. Здесь Иисус подразумевается под сыном хозяина. Притча направлена против тех, кто отвергает его учение (Мк. 12:1—9; Мф. 21:33—41; Лк. 20:9—16).

винограднике, как она передана Гермой, образ раба использован не случайно: это отзвуки первохристианских представлений о том, что Иисус «уничижил себя самого, приняв образ раба» (Флп. 2:7), что нищие войдут в царство божие. Но если для христиан предшествующего поколения вопрос о том, почему Иисус принял образ раба, не стоял (ибо они сами были рабами и изгоями), то Герма, сохраняя демократические тенденции первых христиан, уже задает этот вопрос и отвечает на него: Иисус принял образ раба, но он при этом велик и могуществен. Создается впечатление, что этот ответ адресуется массе христиан, являвшихся свободными, которые в обыденной жизни привыкли смотреть на рабов как на существа приниженные, и если признавали их людьми, то скорее в теории, чем на практике.

Герма затрагивает и вопрос о сущности Иисуса. Он объясняет, что бог поместил «святого духа преждесущего» в тело, им самим избранное. Бог сделал Иисуса своим посредником для того, чтобы передать свой закон людям. Тело Иисуса воскресло, ибо он много потрудился и много пострадал. Таким образом, здесь (как и в Евангелии Петра) разделяются тело Христа и дух. Святой дух пребывает, согласно Герме, не только в Иисусе, но во всех верующих — тех, кто смог раскаяться. Итак, Герма пытается дать представление об Иисусе, которое было бы понятно разным группам верующих, сохранить традицию воскресения его во плоти и в то же время сделать его равным божеству: он был носителем святого духа, но за свои заслуги воскрес телесно. Здесь происходит усложнение и раздвоение образа Иисуса, ибо простой галилейский пророк, иудейский мессия не отвечал религиозному чувству верующих, жаждавших чудес, исходящих от спасителя всего мира, а не только иудейского народа, от силы, всегда управлявшей миром и поэтому всемогущей и вездесущей.

«Пастырь» Гермы, как мы видим из этого краткого анализа, произведение, в известной мере оппозиционное формирующейся церкви и тем слоям христиан, которые выступали за примирение с государством и подчинение его законам. Герма не выступал против Рима, но и не требовал полного повиновения властям. Жанр откровения связывал это сочинение с пророчествами I в., авторитет которых был достаточно велик и придавал «Пастырю» ореол древности. Вероятно, поэтому «Пастырь» Гермы и оказался включенным в Синайский кодекс.

В этой главе мы рассмотрели три неканонических произведения, созданных, по всей видимости, в начале, а возможно, и в середине («Пастырь» Гермы) II в. Данные произведения почитались настолько широко, что были попытки включить их в новозаветный канон. Их анализ о многом говорит историку. Прежде всего о том, что и во II в. продолжала развиваться христианская традиция, что не было строго установленных правил и догм, принятых каким-то одним ведущим направлением в христианстве. В зависимости от этнической и социальной среды, от круга источников, которыми располагали составители христианской литературы, от степени влияния нехристианского мировоззрения и, наконец, от духовных потребностей самих верующих создавались различные произведения с различной трактовкой вероучительных и этических вопросов.

Невозможность определить точно, какие идеологические течения представляли писания Петра (а в какой-то степени и «Пастырь» Гермы), связана с тем, что в период их создания еще не произошло четкого размежевания отдельных направлений в христианстве. Борьба часто шла внутри одних и тех же общин. Поэтому и вопрос о канонизации этих произведений решался по-разному на протяжении длительного времени. Эти апокрифы — свидетельство продолжения внутренней борьбы среди христиан, постоянных конфликтов между разными проповедниками, настолько острых, что вопрос о преодолении разброда, об объединении начинает осознаваться некоторыми группами христиан как вопрос о самом существовании нового учения.

БОРЬБА ТЕЧЕНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ II В.

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ

Кризис античного миропорядка и античного мировоззрения, представлявшего мир (космос) основанным на разуме и гармонии, а человека — частицей этого разумного мира, привел к тому, что снова возродилось мифологическое мышление. Правда, мифотворчество в древнем мире никогда не прекращалось. Невзирая на все попытки греческих философов и ученых дать мифам рационалистическое толкование[1], в наиболее кризисные эпохи, когда рушились привычные жизненные устои, когда войны перекраивали сложившиеся веками государства, когда люди особенно остро ощущали свою беспомощность перед непонятными им общественными силами, распространялось мифотворчество и мифологическое восприятие мира. При таком восприятии логическое объяснение явлений заменяется образами и символами и реализуется «возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (in letzter Instanz[2] = бога)»[3].

Взаимопроникновение мифологии и философии, столь характерное для II—III вв., дало возможность перевести чувственно-образную основу мифов в теоретические системы с усложненной символикой, в кото-

[1] Так, например, греческий писатель Евгемер объяснял существованне веры в богов тем, что некогда это были добродетельные люди, герои; в благодарность за их деятельность потомки чтят их и воздают им божественные почести.

[2] В конечном счете.— *Ред.*

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.

рых абстрактные понятия выступают как сами по себе действующие сущности. Многие из таких систем не были рассчитаны на логическое их понимание; они должны были восприниматься как цельный образ, как картина, за которой скрывается непостижимая таинственная сущность мира.

Еще в I в. н. э. философ Филон из Александрии Египетской создал философское учение, в котором пытался сочетать иудейскую религию с идеалистической греческой философией. Бог, по учению Филона, существо, не обладающее никакими качествами, не имеющее протяженности, охватывающее все в мире. Познать и выразить его невозможно. Посредником между этим абсолютным божеством и реальным миром служит логос — слово, разум. Мир (космос) всего лишь отображение логоса. Логос — порождение бога, первый ангел. Ниже него находятся «силы божии», воздействующие на мир и человека: благость, милосердие, справедливость, могущество, мудрость. По Филону, человек через логос может достичь общения с божеством в блаженном экстазе.

Философия Филона оказала большое влияние на христианство. Многим христианам было ближе представление о логосе, таинственной силе, исходящей от еще более таинственного, непознаваемого бога, чем образ бедного пророка из Галилеи, связанного с иудейскими сектантами и проповедовавшего среди рыбаков, нищих и прокаженных.

Разочарование в окружающей действительности, в учениях о разумном устройстве мира приводило к тому, что в религии и философии все явственней проступала идея о двойственной природе мира, о непрерывной борьбе добра и зла. Эту идею мы встречали еще у кумранских сектантов, но теперь она становится ведущей в социальной психологии самых разнообразных слоев населения. Зло представляется такой же силой, как и добро, злые божества и демоны ведут постоянную борьбу с добрыми божествами; этим и объясняется наличие зла и несправедливости в мире (ведь даже «благочестивые» и «мудрые» императоры, такие, как Марк Аврелий, не смогли исправить это зло!).

Конечно, идея дуализма не возникла на пустом месте. Она уходит своими корнями в древние иранские культы. Согласно им, доброе божество Ахура-Мазда ведет постоянную борьбу с духом зла Ангра-Манью.

Оба они одинаково участвовали в создании мира: добрый дух создал все полезное и прекрасное, злой — все вредное и нечистое (болезни, смерть, хищных зверей и т. п.). У каждого из этих божеств есть помощники, которые ведут борьбу вместе с ними. В конечном итоге победу должен одержать Ахура-Мазда.

Одним из помощников Ахура-Мазды в иранских верованиях выступало солнечное божество Митра, который одновременно считался олицетворением справедливости (его имя означает «договор»). На рубеже нашей эры культ Митры обособляется и затем начинает распространяться в Римской империи, а во II—III вв. становится одним из ведущих религиозных течений, по существу особой религией (митраизм). В митраизме солнечное божество представлялось воителем, побеждающим быка, символизировавшего злое начало; его чтили как спасителя и создателя мира. Почитатели Митры верили, что после его окончательной победы установится царство справедливости, где все его приверженцы будут вознаграждены. Его называли «непобедимым солнцем», справедливым божеством. Существовали особые празднества-мистерии, посвященные этому божеству. Главным праздником Митры был день солнцеворота — 25 декабря (рождение солнца).

Поскольку Митра изображался в виде воина, побеждающего чудовище-быка, он считался покровителем воинов, а также моряков. Римские солдаты разнесли культ Митры по всем провинциям империи; не только на востоке, но и на западе можно было встретить святилища в его честь. Даже в далекой от Рима Британии, на территории современного Лондона, учеными было открыто святилище этого бога.

В митраизме много черт, сходных с христианством, и прежде всего вера в спасителя, побеждающего зло, рожденная общими духовными потребностями народных масс того времени. Однако культ Митры, при всей его популярности, не мог соперничать с христианством: в мистериях принимали участие только мужчины; чтобы вступить в общину митраистов, нужно было пройти суровые физические испытания; вступление это сопровождалось сложными обрядами. Тем не менее влияние на христианство митраизма, как и иранских культов вообще, было велико. Вероятно, немало митраистов вошли со временем в христианские организации и привнесли в них свои представления и некоторые обряды.

Недаром день рождения солнца стал днем рождения Иисуса Христа. Идеи мирового дуализма также неминуемо проникали в христианские учения, сливаясь с отголосками представлений о войне «сынов света» с «сынами тьмы», созданных еще кумранитами...

Сходные идеи были распространены и в других религиозных учениях, которые проповедовали при этом мистическое слияние с божеством как единственное средство спасения от зла. Одним из таких учений был герметизм, связанный с поклонением Гермесу Трижды-величайшему (Трисмегист), объединившему образы греческого бога Гермеса и египетского бога Тота. В трактатах герметистов дается описание сотворения мира, определяется место человека в этом мире и указываются пути воссоединения с божеством. По этим верованиям, земля и весь телесный мир — зло, «темное начало». Они созданы не богом, который представляет собой абсолютное благо, свет и жизнь, а промежуточными силами. Из высшего божества проистекают логос (разум), демиург (творец) и человек (который тоже состоит из света и жизни). Душа отдельного человека опускается через космические сферы от света к тьме и теряет свое совершенство. Чтобы спастись, нужно пробудить в душе отблески света и воссоединиться с божеством.

Одним из способов воссоединения с божеством, согласно учению почитателей Гермеса, было употребление магических заклинаний, основанных на «знании» истинной сущности и истинного имени бога. Вот как звучало одно из таких заклинаний: «Войди в меня, Гермес, как зародыш в лоно женщины... Я знаю твое имя, воссиявшее на небе, и все образы твои... Я знаю твои варварские имена и твое истинное имя, начертанное на священной стене в храме в Гермополе, откуда ты родом. Я знаю тебя, Гермес, а ты меня. Я — ты, а ты — я». Для учения герметистов характерен дуализм, но не изначальный, как в иранских культах, а возникший в процессе творения мира. Все телесное, в том числе и телесная сторона человеческого бытия, представлялось им тьмой, стремящейся поглотить и уничтожить свет.

Характерно появление в этот период культа абстрактного человека (конкретные люди отличаются от этого своего прообраза тем, что они «испорчены» своей «телесностью» и общением с телесным миром). Культ этот в крайней форме отражал тот распад традиционных коллективных связей в Римской империи, о котором мы уже

не раз говорили. Ощущение своей изолированности, потребность преодолеть ее и пробудили фантастическое представление об абстрактном прачеловеке, предшествующем миротворению, как выражении общечеловеческой общности.

Все эти учения, существовавшие до и наряду с христианством, не могли не проникать и в христианские общины. Совокупность идей о непознаваемом боге и мире, созданном не благим богом, а низшими силами, о логосе как посреднике между божеством и миром, о человеке, который должен пробудить в себе истинное знание о боге и благодаря этому «знанию» (по-гречески «гносис») соединиться с божеством, христианские писатели, защищавшие ортодоксальное направление, называли гностическими идеями[1]. Важным аспектом гностического восприятия человека было также представление о том, что он состоит из тела, души и духа; первые два компонента исходят от низших сил, которые наделили человека своими свойствами. Дух (пневма) исходит от божества; это его отблеск. Только тот, кто открывает в себе этот отблеск, становится избранным, неподвластным действию космических сил, управляющих телесным миром.

Гностицизм не был единым религиозно-философским течением, не был он и самоназванием какого-то определенного учения. Гностические идеи проявлялись в разных сектах (например, в палестинских и сирийских сектах последователей Иоанна Крестителя, в упомянутых выше группах почитателей Гермеса Трисмегиста); эти секты, группы и философско-религиозные школы не были связаны между собой и часто враждовали друг с другом. Проникнув в христианство или, наоборот, восприняв отдельные элементы христианского учения, гностические учения (может быть, вернее было бы сказать гностический способ мировосприятия) становятся важным фактором христианского движения. В дошедших до нас произведениях христианских писателей II в. (особенно второй его половины) и начала III в. много места уделяется борьбе с гностицизмом, с идеей гносиса.

Гностический подход к миру и его «спасителю» (воспринятый, вероятно, через дуализм эбионитов, через учение о логосе Филона и еще какие-то источники, о кото-

[1] Проблемы гностицизма и его изучения рассмотрены в книге М. К. Трофимовой «Историко-философские вопросы гностицизма».

рых до сих пор идут споры в науке) проявился уже в некоторых произведениях Нового завета. Характерно в этом отношении начало Евангелия от Иоанна: «В начале было слово (в греческом подлиннике — логос.— *И. С.*), и слово было у бога, и слово было бог» (1:1). Этот логос, по Иоанну, и был Христос: «Слово стало плотию, и обитало с нами...» (1:14), т. е. извечно существующий логос воплотился в Иисусе. В четвертом евангелии нет рассказа о рождении Иисуса от Марии. Образ Иисуса в нем существенно отличается от пророка иудео-христиан, черты которого сохранились в первых трех канонических евангелиях. Основное требование к последователям нового учения, вложенное в уста Иисуса,— обрести в себе дух. Только те, кто действительно имеют в себе частицу божественного духа, могут достичь царства божия. «Если кто не родится от воды (т. е. крещения.— *И. С.*) и духа, не может войти в царствие божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух» (3:5—6). В этом положении чувствуется влияние гностической идеи о том, что ничто телесное не может спастись. В Иисусе из Евангелия от Иоанна меньше человеческих черт, чем в герое остальных евангелий Нового завета. Когда ученики предлагают ему еду, он отвечает им: «У меня есть пища, которой вы не знаете... Моя пища есть творить волю пославшего меня и совершить дело его» (4:31—34). Подобные примеры можно умножить. Некоторые ученые полагают, что среди источников четвертого евангелия наряду с традицией, использованной и в других евангелиях, было собрание речений чисто гностического толка. Другие считают, что автор этого евангелия сам внес в свое сочинение абстрактно-гностическую струю под влиянием различных религиозных учений.

Элементы гностического подхода можно обнаружить и в посланиях Павла. Для автора этих посланий главное в Иисусе — победа над мировыми силами зла; человеческая природа и человеческая биография Иисуса его, по существу, не интересуют. В первом послании к коринфянам упоминается деление всех людей на телесных, душевных [1] и духовных («пневматиков», т. е. тех, кто обрел в себе частицу божественного духа, пневмы). К последним причисляются не все верующие, а апостолы и пророки, т. е. те, кто активно проповедует новое учение, и

[1] Душевные — те, кто обладают не только физическими ощущениями, но и душой как совокупностью эмоций (они способны испытывать любовь, чувство дружбы и т. п.).

прежде всего, конечно, сам автор посланий. Отчетливее всего гностические черты выражены в послании к ефесянам, по-видимому наиболее позднем послании из тех, авторство которых приписывается Павлу. Однако и в Евангелии от Иоанна, и в посланиях существуют важные отличия от тех учений, которые христианские писатели II в. называли гностическими.

Основным отличием новозаветного христианства от гностических учений было неприятие им самого понятия гносиса (мистического слияния с божеством), которым гностики заменяли веру в бога. Иным у христиан было и восприятие мира. Ни в Евангелии от Иоанна, ни в посланиях Павла не отрицается возможность спасения в царстве божием, даже если его наступление откладывается на неопределенное время. В Евангелии от Иоанна сатана — олицетворение зла — неоднократно назван «князем (в греческом подлиннике — правитель.— *И. С.*) мира сего» (12:31; 14:30; 16:11), причем подчеркивается, что «князь мира сего осужден». У Павла говорится о «боге века сего», который ослепил умы неверующих (2 Кор. 4:4), и о «духе мира сего» (1 Кор. 2:12). Если представление о «боге века сего», вероятно, связано с представлением о том, что миром правят злые силы, то ограничение его власти этим веком, этим миром, который будет осужден, уже чисто христианское положение, вошедшее затем и в ортодоксальное учение: возможно наступление иного века и иного мира. Очень трудно было, по-видимому, отказаться от веры в эту возможность, которой жили первые христиане и которая пронизывает древнейшую христианскую традицию. Существенным отличием было также положение о том, что спастись могут все верующие в Христа (верующие, а не овладевшие мистическим знанием об истинном боге); плотские (телесные) люди тоже могут приобщиться к богу и стать духовными (автор Первого послания к коринфянам укоряет христиан: «Вы еще плотские...»).

Идейный строй Евангелия от Иоанна и отчасти посланий Павла, а также знакомого уже нам Евангелия Петра отражает переход от эсхатологических чаяний иудео-христиан, ожидавших близкого конца света, к мистическим откровениям христиан-гностиков. Не исключено также, что ряд формулировок, напоминающих гностические сочинения, внесены в эти произведения переписчиками и редакторами в разгар борьбы ортодоксального направления с последователями гностических сект. Во

время этой борьбы происходило не только размежевание, но и заимствование.

Время Антонинов усилило в христианстве, как и в других религиозно-философских течениях, настроения пессимизма и индивидуализма. Распространению этих настроений способствовало само относительное «спокойствие» империи при первых Антонинах, что создавало впечатление неизменности «мира сего». Неожиданный же для современников кризис конца II в. породил у большинства населения империи ощущение хаоса и дисгармонии. У христиан проявление этих типических черт общественной психологии того времени было усугублено еще и таким важным для них событием, как поражение восстания Бар-Кохбы. С этим восстанием, как и с первой иудейской войной конца I в., многие христиане связывали надежду на наступление «конца света». Мы уже упоминали о том, что некоторые палестинские христиане сначала присоединились к этому восстанию. Поражение его не только поставило христиан перед реальной необходимостью приспособиться к окружающему миру или найти способы хотя бы духовно изолироваться от него, но и оказало влияние на религиозно-догматическую сторону их учения. Именно во II в. в христианстве выкристаллизовываются течения, которые не только воспринимают отдельные идеи о космосе как творении злых сил или о логосе как посреднике между божеством и людьми, но создают замкнутые системы восприятия мира и человека, где все эти идеи становятся взаимосвязанными, где создаются свои представления о возникновении мира и своя этика.

ХРИСТИАНЕ-ГНОСТИКИ

Христианские богословы называют несколько проповедников, которые первыми внесли гностические идеи в христианство. Степень достоверности их сведений не поддается проверке, тем более что богословы спорили не всегда с самими этими проповедниками, а зачастую с их последователями. В пылу спора многие положения оппонентов искажались, а личности самих проповедников рисовались черными красками. К таким первым проповедникам принадлежит, в частности, Симон Маг. По всей вероятности, он не был христианином, а принадлежал к какой-то неизвестной нам сирийско-самаритянской религиозной секте. Про него рассказывали, что он всюду во-

зил с собой проститутку по имени Елена, которую он называл живым воплощением божественной «мысли». Подлинность личности Симона установить сейчас трудно. В Деяниях апостолов упоминается Симон, волховавший в Самарии, выдавая себя за «кого-то великого». Отождествление основателя секты симониан с этим Симоном сомнительно, но в церковной литературе оба образа слились. Исторический Симон, вероятно, так же далек от Симона богословских писаний, как пророк Иисус от гностического Христа-логоса.

Суть учения симониан сводилась к тому, что в основе мира лежит единая Сила, которая проявляет себя как Разум. Разум создает стоящую ниже себя Мысль. Мысль обладает творческой способностью, она порождает ангелов и силы, создавшие мир. В процессе создания мира Мысль потеряла контроль над своими творениями, она находится в плену у них в «нижнем» мире, мире зла. Необходимо освободить Мысль из этого плена. В учении симониан абстрактные рассуждения, таким образом, переплетались с магией и мистическими представлениями о воплощении божества.

Гностические идеи ясно проявились и в учении некоторых проповедников, которые стремились не отмежеваться от основных направлений в христианстве, а преобразовать их, не противопоставить уже существующим «священным» книгам новые, а в полном смысле слова переписать эти книги.

Особое место среди христианских проповедников II в. занимает Маркион. Он появился в Риме лет через пять после восстания Бар-Кохбы. Маркион был богатым судовладельцем, приехавшим из провинции Понт (южное побережье Евксинского понта, как греки называли Черное море). Свою проповедническую деятельность он начал в Малой Азии. В течение многих лет он разъезжал по ее городам, стремясь сплотить христиан вокруг своего учения. В конце 30 — начале 40-х годов II в. он приехал в Рим, чтобы привлечь на свою сторону руководителей римской христианской общины. Целью Маркиона было не основать свою группу, а объединить всех христиан вокруг тех идей, которые представлялись ему единственно истинными, отобрать те произведения, которые он почитал единственно священными. Маркион впитал многие гностические идеи, но в то же время внес в свои проповеди и сочинения собственные представления о взаимоотношениях между божеством и человеком. Маркион

почти сразу занял руководящее положение в римской общине. Этому способствовал и немалый денежный взнос, который он сделал на нужды общины.

Главной целью Маркиона был полный разрыв с иудаизмом, очищение христианского учения от отголосков иудаизма и от апокалипсических настроений первых христиан, ждавших конца света и наступления царства божия на земле. Поражение восстания 132—135 гг. было для него поражением иудеохристианства. Маркион, по-видимому, впервые выдвинул идею необходимости отбора «священных» книг — именно для того, чтобы изгнать из христианства неугодные ему идеи и чтобы сплотить все христианские группировки. Он создал собственное евангелие (на основе Евангелия от Луки) и распространял отредактированные им десять посланий Павла. Он написал также сочинение «Антитезы», в котором обосновал сущность своего учения и оправдывал свое произвольное обращение с уже созданными «священными» книгами тем, что они были искажены, а он возродил подлинный, боговдохновенный текст. В частности, он утверждал, что Евангелие от Луки подверглось обработке со стороны защитников иудейства, которые вставили туда цитаты из своих «священных» книг. Это утверждение Маркиона, как и его собственная редакторская деятельность, между прочим, еще раз доказывает, что различные переделки, вставки, изменения в христианских сочинениях были достаточно распространены во II в. Недаром Цельс упрекал христиан в том, что они по многу раз переделывали свои «священные» книги, а Лукиан называл бродячего философа-киника Перегрина автором многих христианских книг.

Писания Маркиона до нас не дошли (впоследствии церковь не признала их), но содержание его учения и евангелие можно восстановить на основании цитат, которые приведены в произведениях его противников. В маркионовском варианте Евангелия от Луки отсутствовали легенды о рождении Иисуса и Иоанна Крестителя. Его Иисус не был сыном Марии, выросшим в доме плотника Иосифа. Он прямо сошел с небес в пятнадцатый год правления Тиберия, появился в Капернауме и выступил с проповедью сначала в синагоге этого города, а затем Назарете. Маркион, таким образом, отрицал человеческую природу Иисуса. В этом вопросе его взгляды были близки группе докетов, которые считали земное существование Иисуса только кажущимся. Никаких му-

чений Иисус — воплощенный логос — претерпеть не мог. Маркиону был чужд образ Иисуса, созданный первыми христианами, того Иисуса, который «из-за слабых был слаб, из-за голодных голодал, из-за жаждущих испытывал жажду», как сказано в одном из ранних апокрифических сочинений. Маркион выступил против признания иудейской Библии (Ветхого завета). Если Иисус — посланник божий, то уж во всяком случае не иудейского бога Яхве, которого Маркион объявил носителем злого начала. Ириней писал о Маркионе: «Он бесстыдным образом богохульствует против проповеданного законом и пророками бога, говоря, что он — виновник зла, жаждет войны, непостоянен в своих намерениях и сам себе противоречит. Иисус же происходил от того отца, который выше бога, творца мира...» («Против ересей», 1:27, 2).

В соответствии с гностическим подходом к миру Маркион считал невозможным, чтобы этот мир был создан благим богом. По его учению, истинное божество — абсолютное благо — никакого отношения к миру не имело. В известной степени он пошел дальше многих гностиков. Последние говорили о том, что в человеке есть «блестки» божественного света, которые он может открыть в себе. Маркион же утверждал, что абсолютное божество не имеет никакой связи с людьми: они полностью чужды ему. Миссия Иисуса — спасти этих чуждых божеству людей. Христос выкупил их своей кровью, а купить можно только то, что тебе не принадлежит, рассуждал Маркион.

В этих рассуждениях он использовал отдельные места из посланий Павла. В послании к галатам сказано, например: «Христос искупил нас от клятвы закона» (3:13; в греческом подлиннике на месте «искупил» стоит глагол «выкупил»); в другом месте того же послания вместо «возлюбившего меня» Маркион переводил «выкупившего меня», исправляя текст в соответствии со своим учением (2:20); в греческом языке два эти слова различаются лишь двумя буквами. «Выкуп» людей из мира, передача их истинному божеству были следствием благости этого неизвестного бога, спасшего даже полностью чуждые ему существа. При такой интерпретации миссии Христа в учении Маркиона ни страшному суду, ни царству божию не было места. По словам Иринея, Маркион внушал своим последователям, что он «достойнее доверия, чем апостолы, передавшие евангелия». В соответствии с полным отрицанием мира и божественного на-

чала в человеке Маркион проповедовал крайний аскетизм: он не только выступал против повторных браков (как большинство членов христианских общин), но ратовал за безбрачие, притом не ради «спасения души» отдельного человека, а чтобы не воспроизводить род человеческий в этом мире, чтобы «освободить» «выкупленные» души от связи с миром.

Учение Маркиона довольно быстро распространилось среди христиан разных областей, его сторонники появились в Италии, Египте, Сирии, Аравии. Одних в этом учении привлекало требование разрыва с иудаизмом; других, уставших от тягот обыденной жизни,— аскетизм, который казался способом уйти от действительности. Руководители римской общины относились к Маркиону двойственно. С одной стороны, они тоже вели борьбу с иудеохристианством, но исключение из христианских «священных» книг всех ссылок на Ветхий завет, всех указаний на связь с иудаизмом означало коренную ломку основ христианской традиции; традиция же в религиозных верованиях, как известно, играет огромную роль. Не мог получить одобрения и крайний аскетизм, неприемлемый для широких слоев христиан; мы уже говорили, что одной из важнейших задач, стоявших перед христианством, была выработка этических норм, определяющих поведение верующих в этом мире, поскольку реального освобождения от него они получить не могли. Аскетизм был для первых христиан путем достижения царства божия на земле «во время сие». Снимая эту идею, Маркион лишал бедняков и праведников последней надежды на вознаграждение: слова о том, что «алчущие насытятся», были вычеркнуты им из евангелия. Если для какого-нибудь раба — грека или германца, замученного непосильным трудом в серебряных рудниках Испании, или для галльского ремесленника, которому грозило разорение, было безразлично, как относиться к пророчествам Ветхого завета, то вера в вознаграждение — если не в царстве божием на земле, то в царстве небесном — была для него самым важным в христианстве.

Христианские богословы и руководители ряда общин начали борьбу с Маркионом. Он был исключен из римской христианской общины, ему даже вернули его взнос. Однако Маркион продолжал свои проповеди. Сила их, при всей ограниченности того круга людей, которым они адресовались, заключалась в призыве к уходу от мира,

призыве, который был противопоставлен не только социальной позиции иудео-христиан, но и стремлению многих христианских деятелей найти пути примирения с государством. С Маркионом велись длительные переговоры. В конце его жизни ему предложили вернуться в общину и вновь обратиться в истинную веру своих сторонников. Но Маркион умер, не успев выполнить это требование.

Учение Маркиона не могло победить, но влияние его, особенно на христианское богословие, было велико. В связи с его критикой Ветхого завета в ряд христианских сочинений были внесены изменения. И кто знает, сколько в посланиях апостола Павла сохранилось фраз, вставленных туда еретиком Маркионом... Попытка Маркиона отобрать из массы христианских книг «истинные» должна была подтолкнуть христианских деятелей к тому, чтобы выработать и согласовать список «священных писаний», определить возможность их использования во время моления в церквах или в домашнем чтении верующих. Вряд ли идея создания канона принадлежала именно Маркиону. Она витала в воздухе, поскольку в богословских и этических спорах христиане ссылались на разные сочинения, именно их почитая истинными. Но Маркион был, несомненно, одним из первых, кто практически попытался осуществить составление канона и тем самым побудил своих противников сделать то же, но с других идейных позиций.

Маркион действовал в рамках римской общины, придерживавшейся того направления в христианском вероучении, которое впоследствии стало господствующим. Но примерно в то же время создаются христианские общины, идейно и организационно обособившиеся от этого направления. Среди таких общин в середине II в. как раз и преобладали объединения гностического толка. Христианские гностики проповедовали прежде всего в восточных провинциях — Египте, Сирии, Малой Азии. По конкретному содержанию учения разных гностических групп отличались друг от друга. Общим для них всех было противопоставление мира духу, признание того, что материальный мир не создание высшего божества — абсолютного блага, а плод ошибки его творца или сознательных действий злых сил. Ничто телесное, мирское не может спастись, только те избранные, в душе которых заложена крупица божественного света, или духа, могут спастись путем интуитивного познания — раскры-

тия в себе этого духа — пневмы. Пневма не знает о самой себе, ее пробуждение и освобождение от оков телесного и душевного мира и есть гносис — не рациональное познание, а озарение. Это озарение происходит благодаря действию различных посредников между высшими силами и людьми. Гностики-христиане такого посредника видели в Христе (божественном слове, логосе), который пришел спасти, вывести тех, кто принадлежит ему, из низшего мира. Представления об Иисусе у всех этих групп существенно расходились с теми, которые отражены в новозаветных евангелиях. Прежде всего, он никак не мог быть сыном еврейского бога Яхве, которого они называли бессильным или даже злым началом. Были секты, которые почитали все те библейские персонажи, которые в Библии выступают противниками бога. Так, была группа почитателей Каина (по библейскому мифу, Каин — сын Адама — убил своего праведного брата Авеля); была группа почитателей змия — того самого змия, который, согласно Библии, соблазнил Еву съесть запретный плод с дерева познания, что привело к изгнанию первых людей из рая. Члены этой секты считали, что именно змий и был носителем истинного знания.

Гностики не признавали человеческой природы Христа. Христос воспринимался ими как предсуществующий спаситель, «первый человек», «небесный Адам», воплотившийся в Иисусе или вошедший в него. Он сообщает избранным, обладающим пневмой, тайны высшего мира и открывает пути возвращения туда. Смерть Иисуса трактовалась как победа над космическими силами зла, освобождение от них. Конечно, логос, извечный разум, нельзя реально распять на кресте, поэтому существовало несколько толкований распятия: одни считали, что пребывание Иисуса на кресте было только кажущимся, другие — что Христос вообще исчез до распятия, а ослепленные иудеи по ошибке казнили вместо него некоего Симона, который нес крест для Иисуса к месту казни.

У большинства гностиков важное место в их учениях занимали рассказы о возникновении телесного мира, в основе которых лежало представление о падении предсуществующей Души (абстрактного понятия, как бы прообраза реальных человеческих душ), о разделении совершенного единства на противоположности (верхнее — нижнее; мужское — женское; правое — левое). Мироздание представлялось в виде многоступенчатой пирамиды, на вершине которой находится благой бог (его называ-

ли по-разному: Единый, Отец, Благо и т. п.), а на спускающихся ступенях — различные ангелы, силы, власти (по-гречески — архонты), постепенно теряющие изначальное совершенство. Внизу же господствует зло.

Из представления о том, что все материальное и даже эмоциональное (сфера «души») есть зло, разные группы гностиков делали прямо противоположные этические выводы. Одни проповедовали крайний аскетизм, безбрачие, поддерживали требование первых христиан отказаться от всех материальных благ. Другие, наоборот, не признавали никаких моральных запретов. Поскольку и тело и душа принадлежат к низшему миру, спасти и исправить их нельзя; те же люди, которые открыли в себе частицы божественного духа, которые мистически соединились с божеством, не могут «испортиться», они как бы отделены от своего тела и души, и действия последних их духа не касаются. Отсюда та крайняя распущенность, которая встречалась в некоторых гностических группах. Ко всем активным действиям гностики относились отрицательно. Они не принимали протест не только в социальной, но и в религиозной сфере, как, например, отказ поклоняться статуям и изображениям римских императоров. По учению видного гностика II в. Василида, истинное благо для всех существ придет только тогда, когда каждое будет знать только самого себя и свою сферу. Василид безразлично относился к такому острому для христиан вопросу, как отступничество при гонениях. Нет никакого смысла в мученичестве и борьбе, утверждал он. Отречется внешне человек от своей веры или нет, от этого ничего не изменится; значение имеет только его внутреннее состояние, его внутреннее прозрение божества.

Одним из наиболее известных гностиков II в. был Валентин. Родился он в Египте, начал свою деятельность в Александрии; около середины II в. (между 130 и 160 гг.) учил в Риме. Римская христианская община не приняла учения Валентина, но в Египте, Малой Азии, некоторых городах Италии у него было немало сторонников. Согласно учению Валентина, абсолютное божество — «неизвестный отец» создал Разум; затем появляются различные «эоны» (извечные сущности, порожденные божеством). Совокупность эонов образует духовную полноту, единство бытия — плерому («полноту»). Эоны не знают истинного отца, поэтому при творении мира была совершена ошибка. Эоны, а затем различные силы и вла-

сти, находящиеся уже вне плеромы, возникают попарно (каждая пара рождает следующую). В мире существует резкое разделение на противоположные пары; так, правым архонтом (властью) Валентин называл непосредственного создателя мира, а левым — Сатану (образ, заимствованный им из иудейских и христианских представлений). Христос (одна из сущностей в этом мистическом процессе разделения единого бога) открыл людям возможность гносиса, т. е. духовного достижения плеромы. Гносис — индивидуальное откровение — и есть спасение, но это спасение может быть только духовным.

Все эти алогичные, оторванные от конкретной реальности построения были не просто попыткой сочетать идеалистическую философию с христианским учением или приспособить веру в спасителя Иисуса к положениям, высказанным еще Филоном Александрийским; они были выражением ощущения абсурдности реального мира, стремлением создать картину мироздания, полностью исключенную из действительной жизни, замкнутую в самой себе. Перечисление всех этих рождающихся из самих себя, опускающихся и подымающихся эонов создавало определенный настрой, уводивший человека от сознания реальных связей между предметами в игру абстрактных понятий, рождало иллюзорное ощущение освобождения от действительности.

Естественно, что для Валентина, как и для других гностиков, Иисус был лишен человеческой сущности. Валентин писал об Иисусе: «Он ел и пил особенным образом, не отдавая пищи; сила воздержания была в нем такова, что пища в нем не разлагалась, так как он сам не подлежал разложению» [1].

У христиан-гностиков не было выработанной догматики; каждый проповедник или автор трактата вводил свои эоны, менял связи между ними, но общее впечатление от картины гностического мира оставалось одним и тем же. Именно потому, что «познание» для гностиков было не рациональным, а интуитивным, своего рода озарением, для них было несущественно, в каком порядке рождались эти эоны или как они конкретно назывались.

Однако одних только рассказов о неизвестном божестве и проистекающих из него сущностях было недостаточно, чтобы привести себя в экстатическое состояние, которое воспринималось как воссоединение с бо-

[1] Этот отрывок приведен у Климента Александрийского.

жеством, как восстановление разорванного единства мира. Гностики совершали магические обряды, произносили заклинания, в которых большую роль играли верования, уходящие в глубокую древность.

В учениях гностиков-христиан возродилась та сложная древневосточная магия, против которой выступали первые последователи христианского учения...

Гностики образовывали тайные союзы, куда попасть, в отличие от обычных христианских общин, было очень трудно. Вступающие должны были давать особые клятвы. Вот одна из таких клятв: «Клянусь благим, который выше всего, хранить эти тайны и никому их не говорить, а также не отвращаться от благого к твари (т. е. к сотворенному.— *И. С.*)». Некоторые группы христиан-гностиков селились в уединенных местах, вдали от больших городов, чтобы избежать общения с инаковерцами и создать соответствующую обстановку для гносиса. Наследием этих групп в ортодоксальном христианстве явилось монашество, чуждое по духу ранним христианским экклесиям.

Именно в тайных организациях гностиков и появились тайные писания в собственном смысле слова. Они были предназначены для избранных, для тех, кому было доступно «истинное познание».

Учения гностиков вызвали ожесточенную полемику со стороны многих богословов II—III вв. Замкнутость, таинственность, сложные магические обряды гностиков — все это годилось только для изолированных групп, искусственно поставивших себя вне существующего общества. Многие верующие из социальных низов не могли понять сложных описаний ступеней мироздания, не могли отказаться от надежды на спасение в царстве божием (или в царстве небесном) — спасение всех верующих, а не только пневматиков. С другой стороны, руководители христианских общин не могли не понимать, что учение гностиков, с их невниманием к этике, к нормам поведения человека в реальной жизни, не могло помочь христианству найти свое место в системе общественных отношений Римской империи, установить контакт с государственной властью. Идея об избранности тех, кому доступен гносис, была чужда не только широким народным массам, но и господствующим слоям общества, ибо в основу этой избранности был положен не социальный принцип, не положение в иерархической структуре общества (или в иерархической структуре складывающейся

христианской церкви), а возможность интуитивного познания божества, которое могло проявиться в любом человеке.

МОНТАНИСТЫ

Борьба с гностицизмом была долгой и трудной. Как мы уже говорили, даже в сочинениях, включенных в Новый завет, проявились элементы гностического подхода к миссии Иисуса. Чем дальше уходило христианство от проповедей первых христиан, в которых главным было обещание второго пришествия, тем большее влияние приобретали учения, сосредоточивавшие внимание на идее духовного спасения. Против гностиков были направлены многие сочинения христианских писателей. Значительное место полемике с гностиками уделил Ириней в своем произведении «Против ересей». Он отстаивал тезис о том, что каждый уверовавший в смерть и воскресение Христа может спастись, что не только душа, но и тело во время страшного суда будет воскрешено. Ириней, например, обвинял гностиков в том, что они едят «идоложертвенное», «предаются разврату» и т. п. Интересно, что, пытаясь скомпрометировать гностические учения в глазах рядовых верующих, Ириней подчеркивает их аморальность, отсутствие разработанной этики. Ведь именно потребность в моральных нормах, в предписаниях этического характера остро ощущалась христианами II в. (да и не только христианами). Гностики в свою очередь подвергали критике те направления в христианстве и те догматы, которые не соответствовали их представлениям. Подробнее об этом мы расскажем при анализе рукописей из Хенобоскиона. Критика со стороны гностиков побуждала ортодоксальных теологов пересматривать отдельные положения, вносить изменения в свои «священные» книги. Они пытались сформулировать основные положения христианства, которые должны быть непреложными для всех христиан. Очень много о таких положениях пишет Ириней. По-видимому, именно он первый стал утверждать, что образцовой общиной является римская община, что учение, которому следуют члены этой общины, и есть истинное. Выступая против учения и поведения гностиков, Ириней не проповедовал идеи первых христиан. Он защищал зажиточных христиан и их право владеть своим имуществом. Он писал, что не следует осуждать приобретающих богатство, ибо бог «справедливо печется о том, что будет служить ко благу».

Такая позиция, достаточно распространенная среди руководителей и идеологов христианских общин, не могла не вызвать протеста среди верующих — выходцев из социальных низов. Этот протест в условиях того времени мог быть облечен только в религиозную форму. И действительно, во второй половине II в., когда в империи начался внешнеполитический, а затем и внутренний кризис, в христианстве появляется новое течение, с которым церкви пришлось бороться не менее упорно, чем с гностическими группами. Это течение связано с именем Монтана. Он был жрецом фригийской[1] богини Кибелы, потом принял христианство и начал проповедовать свое учение, в котором были возрождены элементы ранних христианских верований. Как и в первые десятилетия существования христианских общин, главную роль среди сторонников Монтана играли пророки. Пророчествовал сам Монтан, пророчествовали его сподвижницы Присцилла и Максимилла. Возможность обрести дар пророчества признавалась за любым верующим, через пророков шло распространение нового учения, в то время как в большинстве христианских общин не только в организационных вопросах, но и в вопросах вероучения руководящая роль принадлежала епископам. Монтанисты возобновили собрания христиан с общими трапезами — практика, от которой другие христианские общины уже отказались, заменив их собраниями для молений и выслушивания проповедей епископов. Отношение монтанистов к епископату вызвало протесты со стороны христианских богословов. Один из церковных писателей — Иероним с возмущением писал о монтанистах: «У нас первое место занимают епископы, у них епископы на третьем месте, а первое место занимают патриархи города Пепузы во Фригии, а второе — так называемые товарищи, и таким образом епископы скатываются на третье, почти последнее, место». Город Пепуза упомянут в этом отрывке не случайно. Дело в том, что монтанисты вновь, как некогда автор Апокалипсиса Иоанна, проповедовали скорое второе пришествие и наступление конца света. И это второе пришествие, согласно их учению, должно было произойти в Пепузе (монтанисты называли это местечко «небесным Иерусалимом»). Сторонники Монтана толпами шли в Пепузу, чтобы стать

[1] Фригия — одна из областей Малой Азии, входила в римскую провинцию Азия.

свидетелями этого события. В ожидании страшного суда монтанисты обязывались соблюдать строгий аскетизм. Монтан призывал к постам и расторжению браков. Движение монтанистов — одни из последних в условиях Римской империи всплесков надежды низов на торжество царства божия на земле. Его породил разразившийся кризис империи, а также недовольство усиливающейся властью епископов; другими словами, его породило то же ощущение безысходности, которое вызвало появление подобных настроений у верующих I в. Трагическая наивность этих верований приводила к тому, что многие люди бросали свои дома, все то немногое, что они имели, и шли, часто голодные и босые, встречать второе пришествие, которое так и не наступало...

Христианские епископы начали борьбу с монтанистами. Были собраны местные съезды епископов, которые должны были осудить монтанистов и сплотить христианские общины в борьбе с ними. Те христианские деятели, которые не могли прибыть на съезд, были опрошены письменно; так было получено осуждение учения Монтана у «лионских мучеников» — христиан города Лугудуна (современный Лион), которые находились в темницах. С ними связались, вероятно, через навещавших их единоверцев. Таким образом возникла новая форма объединения христианских общин — съезды (соборы) епископов, сыгравшие огромную роль в выработке христианской догматики в период превращения христианства в государственную религию. Но пока еще у епископов не было возможности заставить всех верующих подчиняться их решениям. И хотя авторитет соборов сыграл определенную роль, монтанизм продолжал распространяться не только в Малой Азии, но и за ее пределами. Например, один из самых крупных христианских писателей II—III вв., Тертуллиан, живший в Карфагене, поддерживал монтанизм. Противники этого течения от догматических споров и осуждений перешли к самым фантастическим обвинениям в адрес монтанистов. Руководитель римской христианской общины Сотер заявил, что монтанисты во время своих таинств используют кровь младенцев, т. е. совершают ритуальные убийства. Интересно отметить, что те же самые обвинения возводили языческие противники христианства на всех последователей нового учения. Теперь церковь воспользовалась этим обвинением, чтобы опорочить неугодное ей течение внутри христианства. Причем, заметим, об-

винение было таково, что оно не только должно было отвратить от монтанизма верующих, но и обратить на него внимание римских властей, и без того, вероятно, недовольных шествиями бедняков в Пепузу. Сотер и его сторонники как бы подставляли монтанистов под удар со стороны римского государства и пытались тем самым расправиться с этим движением руками римских чиновников и легионеров. По-видимому, были и прямые столкновения между сторонниками и противниками учения Монтана. Евсевий сообщает, что первые называли своих преследователей «пророкоубийцами», а одна из пророчиц — Максимилла говорила, что ее гонят, «как волка от овец».

Движение монтанистов, то разгораясь, то затухая просуществовало довольно долго. В VI в. император Восточной Римской империи Юстиниан запретил устраивать им совместные трапезы.

Монтанисты имели свою литературу, хотя главную роль в их учении играли устные проповеди. Были у них и свои евангелия. Но эта литература до нас не дошла. У христианских писателей приводятся только отдельные фразы из произведений монтанистов. Скудость цитирования при ожесточенности борьбы объясняется, по-видимому, тем, что между монтанистами и другими христианскими учениями не было существенных догматических расхождений. Тертуллиан писал, что они признают те же таинства и праздники, что и христиане ортодоксального направления. Монтанисты возрождали обычаи и верования первых христиан, освященные давностью и авторитетом. Многое из того, во что они верили, содержалось в книгах, которые почитали почти все христиане. Споры велись не по существу учения; монтанистов обвиняли в нарушении традиций (хотя они скорее их придерживались), в неуважении к епископату и даже, как уже упоминалось, в убийствах. Поэтому хотя мы и знаем о существовании монтанистских «священных» книг, раскрыть их содержание мы не можем.

Гностицизм и монтанизм были как бы двумя крайними точками, по направлению к которым развивались разные христианские течения во II в. и в борьбе с которыми складывались догматика, этика и организационные формы учения, сумевшего наиболее адекватно приспособиться к окружающему обществу и государству. Именно это учение было признано в IV в. на Никейском соборе, где председательствовал сам император Констан-

тин, всеобщим (т. е. католическим), единственно правильным, православным (т. е. ортодоксальным). И вплоть до разделения христианской церкви на восточную (православную) и западную (католическую) она носила единое название — ортодоксальная католическая церковь.

Борьба внутри христианства во II в. не прошла бесследно. Многие учения того времени нашли свое продолжение в сектах и религиозных группах последующих эпох. А литература, не признанная церковью, «тайные писания», отражающие эту борьбу, раскрывают нам новые аспекты формирования христианской идеологии, позволяют глубже понять социальные и общественно-психологические корни этой религии и сущность ее эволюции.

ЕВАНГЕЛИЯ ИЗ ХЕНОБОСКИОНА

ХРИСТИАНСТВО В ЕГИПТЕ

Мы уже говорили о том значении, которое имеют для изучения христианской апокрифической литературы археологические открытия. Первое место среди этих открытий, бесспорно, занимает библиотека христиан-гностиков, найденная, как упоминалось выше, на месте древнего Хенобоскиона в Верхнем Египте. В III—IV вв. христианские группы, жившие в этом районе, собрали свои «священные» книги, отражавшие основные положения их учения и наиболее ими чтимые. Интересно отметить, что это собрание относится примерно к тому же времени, что и канонический список Ветхого и Нового заветов на греческом языке, составленный в Нижнем (Северном) Египте. Возможно, в противовес ортодоксальным христианам, египетские христиане-гностики решили отобрать свой «канон».

Произведения, найденные в Хенобоскионе, относятся к разным жанрам. Здесь есть рассуждения о происхождении мира, догматические трактаты, диалоги, апокалипсисы, наконец, евангелия. Одно из евангелий действительно называется Евангелием Истины, как об этом писал Ириней. Тексты из произведения, которое христианские писатели называли Евангелием египтян, оказались включенными в гностическое сочинение под характерным названием «Книга великого невидимого духа». Гностическая литература из Хенобоскиона написана на коптском языке. Но это не оригиналы, а переводы более ранних греческих текстов.

Существование библиотеки христианских гностиков в Египте не случайно: в этой римской провинции начиная

примерно со второй четверти II в. было довольно много замкнутых христианских общин, живших преимущественно в Верхнем Египте — в районе Ахмима, Асьюта, Хенобоскиона.

В начале своего распространения в Египте христианство проникает, по-видимому, прежде всего в Александрию — крупнейший город и порт. Со II в. к христианству стали примыкать и египтяне — жители отдаленных сельских местностей. Распространение христианства, часто именно в его гностическом понимании, среди сельских жителей Египта было связано с особенностями их положения, с теми пассивными формами борьбы, которые они применяли против власть имущих, с традициями египетских верований, оказавших влияние на гностические учения.

Египет был присоединен к Риму в 30 г. до н. э. В наследство римлянам от последних египетских царей, не способных вести сколько-нибудь действенную политику, досталось расстроенное хозяйство. Оросительная система, без которой невозможно было заниматься земледелием, находилась в плачевном состоянии. Римские правители пытались восстановить и улучшить египетскую ирригационную систему, но только для того, чтобы иметь возможность собирать как можно больше податей с египетских крестьян. Египет был одним из основных поставщиков хлеба в Рим и Италию. Сборщики податей не останавливались ни перед чем, чтобы выколотить из земледельцев подати. Бедность крестьян, преследование их за недоимки и бегство их в страхе перед наказанием были явлениями массовыми. В одном из папирусов II в. сообщается, что в каком-то селе «люди большей частью исчезли, ибо раньше в селе людей было 85, теперь же [число их] уменьшилось до 10, а из них 8 человек ушло». Уходили из деревень, не имея возможности уплатить подати, уходили, боясь наказания за участие в стихийных выступлениях. Так, в другом папирусе (тоже II в.) говорится об амнистии тем, кто бежал из родных мест из-за прошедшей смуты и «тогдашней их нужды».

Куда было деваться беглецам? Они становились бродягами, нанимались в батраки, попадали в кабальное рабство. Римские власти боролись с бродяжничеством. Многие беглецы поэтому вступали в тайные религиозные общины, селились в уединенных, труднодоступных местах. Среди таких общин были и общины гностиков. Со II в. в Египте появляются первые монашеские секты.

Именно в уединении они стремились «освободиться» от мира и обрести то душевное состояние, которое позволило бы им достичь мистического «познания божества». Конечно, далеко не все сложные построения гностиков об эманациях божества, о плероме, эонах были доступны выходцам из египетских деревень. Но в египетских гностических учениях — и христианских и нехристианских — многое было взято из древнеегипетских религиозных представлений и из учений древнеегипетских жрецов. Поклонники Гермеса Триждывеличайшего, в чьем учении очень сильны гностические черты, отождествляли его с египетским богом Тотом.

В одной легенде о сотворении мира, сложенной мемфисскими[1] жрецами, в качестве творца мира выступал бог Пта, который создал мир и богов своим словом: все, что он называл, воплощалось в реальные вещи. В другой египетской космогонии рассказывается о первоначальном хаосе, откуда вышел бог Атум (олицетворение света, солнца, творческого начала), затем возникали пáры различных божеств, которые породили последовательно новые пáры богов. Космогонии гностических трактатов, где эоны порождали эоны, могли восприниматься как нечто схожее с этими древними верованиями египтян. Хотя большинство египетских богов почитались в конкретном облике и наделялись определенными функциями, среди них были и олицетворения абстрактных понятий (такие божества появлялись прежде всего в жреческих обработках древних мифов); так, бог Атум, согласно уже упомянутой космогонии, создал двух богов — изречение и познание (оба понятия стали важными составными частями учений гностиков).

В период империи многие древние божества из сверхъестественных существ, повторяющих образ и подобие человека, превращаются в представлениях их почитателей в символы непознаваемых надмировых сил. Такими стали восприниматься, например, древнеегипетские божества Исида и Тот. Исида почиталась как всемогущее и всемилостивое божество, владычица природы; Тот считался творящей силой (демиург-творец) и победителем сил зла.

Многие магические обряды и заклинания, которые применяли гностики, были заимствованы ими из древних культов Египта. Достаточно указать на ту роль, ка-

[1] Мемфис — город в Древнем Египте.

кую и в гностицизме, и в египетской религии играла вера в магический смысл имени: знание имени бога или демона давало якобы человеку власть над ним, приобщало его к божеству. В древнейших религиозных текстах египтян, где были записаны магические формулы, которые должен произнести умерший на суде в загробном царстве Осириса, перечислены имена присутствующих на этом суде богов-демонов. Произнося их имена, умерший как бы подчиняет себе этих демонов. В основе подобных представлений лежало первобытное отождествление предмета и его обозначения, слова и явления. У гностиков-христиан не было такого прямого отождествления, в их учениях слово, имя, понятие отрывается от конкретной реальности и выступает как самостоятельно извечно существующая сущность. Вероятно, не все последователи их учений, удалившиеся в глухие районы Верхнего Египта, осознавали в полной мере такое восприятие понятий. Они могли вкладывать в рассуждения о Слове свои привычные магические представления.

Почему же тогда эти люди отказывались от своих традиционных верований, от обрядов господствовавшей религии? Дело в том, что древнеегипетская религия не признавала мир злом: боги, управляющие миром, творят только правильное и доброе, зло исходит от людей. Но ко времени распространения христианских гностических учений в Египте вера в справедливость богов, от которых зависит земной мир, была подорвана. Если древний египтянин еще молил богов о продлении жизни на земле, то египтянину II в. вся жизнь казалась злом и несчастием, и мечтал он не об ее продлении, а об избавлении от нее. Идея гностиков о том, что мир создан по ошибке или просто является творением злых сил, была понятна многим людям того времени. Таким образом, с одной стороны, близость некоторых представлений и выражений, которыми пользовались христиане-гностики, к египетской религии и магии, а с другой стороны, общие для населения всей Римской империи поиски нового пути религиозного спасения приводили в ряды гностиков в Египте людей самого разного социального положения. Сложный состав египетских групп христиан-гностиков в известной мере отразился и на характере литературы, найденной в Хенобоскионе. Здесь были и философские трактаты, и произведения, сохранившие (хотя и в переосмысленном виде) древнюю христианскую традицию, и

сочинения, наполненные магическими формулами. Мы остановимся на тех книгах из Хенобоскиона, которые наиболее тесно связаны с христианским учением.

ЕВАНГЕЛИЕ ИСТИНЫ

Как уже отмечалось, среди хенобоскионских рукописей есть такие, которые названы евангелиями: Евангелие Истины, Евангелие Филиппа и Евангелие Фомы. По форме эти евангелия отличаются от других христианских евангелий, как канонических, так и апокрифических: они не содержат рассказа о жизни и деятельности Иисуса; они содержат рассуждения о гносисе, поучения и, как в Евангелии Фомы, речения Иисуса.

Евангелие Истины названо так по первым словам рукописи: «Евангелие истины есть радость для тех, кто получил от отца истины милость познать его через могущество Слова, пришедшего из Плеромы...» Все это типичная терминология гностиков: отец истины — верховное, абсолютное божество; плерома — полное, совершенное бытие; слово — посредник между людьми и божеством. Евангелие в этом контексте приобретает свой первоначальный смысл: это не «священная книга», а возвещение истины, благая весть о ней. Автор этого произведения как бы заново возвещает благую весть, не признавая евангелий, существовавших до написания Евангелия Истины. В последнем почти полностью отсутствует распространенная христианская догматика, хотя традиционные рассказы об Иисусе, безусловно, знакомы его автору. Ученые обнаружили в Евангелии Истины ряд выражений, совпадающих с выражениями и оборотами, встречающимися в Новом завете (евангелиях, Апокалипсисе Иоанна, послании Павла к евреям). Но осмысление и контекст этих выражений иной. Характерно, что имя Иисуса употребляется в Евангелии Истины всего несколько раз. В основном там говорится о Слове, которое те, к кому оно было обращено, называют спасителем, «ибо таково название дела, которое оно призвано выполнить для спасения тех, кто не знает отца». О земной жизни Иисуса сказано, что он пришел «в подобии тела. Свет говорил его устами». Дело Иисуса — дать свет тем, кто пребывал в темноте. «Он дал им свет. Он дал им путь. Этот путь — истина, которой он учил». Иисусу-Слову противопоставлено Заблуждение — столь же абстрактное понятие, как и Слово. Заблуждение возненавидело Иисуса за то, что

тот дал свет людям, и стало преследовать его. В Евангелии Истины нет идеи распятия Иисуса как искупления за грехи людей. Там сказано, что Иисус «унизил» себя до смерти, так как знал, что смерть его означает жизнь для многих. Сам факт распятия упомянут, но интерпретирован довольно своеобразно: Иисус был пригвожден к дереву и стал «плодом знания об Отце». Здесь употреблено слово «дерево», а не крест, чтобы создать впечатление о нем не как об орудии казни, а как о «дереве жизни». Интересно отметить, что речь идет не о повешении на кресте, как в Деяниях апостолов, а о пригвождении к древу. Эта традиция восходит к Евангелию от Иоанна (20:25), где упоминаются раны от гвоздей на руках Иисуса, и к апокрифическому Евангелию Петра, где также говорится о том, что Иисус был прибит гвоздями. По-видимому, ко времени оформления основной христианской литературы среди христиан не было единого представления о том, каким именно способом был распят Иисус. Но для автора Евангелия Истины реальность казни не имела значения: распятый Иисус — это символ плода на дереве жизни. Он не воскресает, а снова становится самим собой, т. е. извечным словом и мыслью божией. Он сбросил «смертные одежды» и облекся в бессмертие, которое никто не может отнять у него. Таким образом, в Евангелии Истины Иисус не имеет человеческой природы, его земное существование лишь видимость, подобие телесности. Насколько далек этот образ не только от сына плотника Иосифа из иудео-христианских евангелий, но и от богочеловека Нового завета!

Используя отдельные конкретные образы, встречающиеся в других христианских произведениях, автор сознательно абстрагирует их. Так, в Евангелии от Матфея (12:11—12) рассказывается, что Иисус в споре о том, можно ли исцелять в субботу, привел такой аргумент: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы!» Здесь, чтобы показать лицемерие людей, уличивших Иисуса в нарушении религиозных правил, приводится самый обыденный пример. В Евангелии Истины эпизод с овцой толкуется символически: человек не просто вытащил овцу, он «дал жизнь овце», чтобы люди знали в своих сердцах, что «спасению» не разрешено отдыхать. И человек, и овца, и спасение приобретают здесь иной смысл, а вопрос о том, что можно и че-

го нельзя делать в священный день, имевший реальное значение для иудеохристиан, в этом произведении полностью снят.

В Евангелии Истины отсутствуют моральные поучения и этические нормы. Христианство для его автора — возвращение к истинному знанию о боге, которого люди забыли, открытие божества в самом себе. Подобно поэтам, он сравнивает земную жизнь с тревожным сном. Люди — жертвы пустых образов из снов, они находятся во власти страха и тоски. Они забыли, откуда они вышли и куда могли бы вернуться. Незнание Отца и есть причина их страхов, их неуверенности. Но также как свет разгоняет ночные видения, так и гносис (мистическое познание) освобождает людей от страха. Человек, открывший в себе божественный дух, возвращается к богу: «Когда его зовут, он слышит, он отвечает, он направляется к Тому, кто зовет его, и возвращается к нему...» Обладая гносисом — внутренним откровением, человек выполняет волю «зовущего его». Посредством гносиса люди пробуждаются, вспоминают, освобождаются от ошибок. «Благо человеку, который обрел самого себя и пробудился» — вот, по существу, единственный путь к спасению, о котором говорится в Евангелии Истины. «Знание» носит для автора этого произведения чисто интуитивный характер, оно вложено в душу человека. «Маленькие дети обладают знанием Отца»,— сказано в этом евангелии.

Евангелие Истины написано ярким, доступным и в то же время высоким стилем. Это не обработка различных версий и сказаний, а цельное произведение, созданное одним автором, скорее художественное, чем религиозно-догматическое, своеобразная проповедь, рассчитанная прежде всего на эмоциональное воздействие. Исследователи полагают, что Евангелие Истины или было написано самим Валентином, известным гностиком, о котором речь шла выше, или создано в кругу его ближайших учеников. Текст, открытый в Хенобоскионе, представляет собой перевод с греческого оригинала, который мог быть написан не позже 175 г. Образный язык, отсутствие запутанных мифологических рассказов о происхождении мира, скрытое переосмысление образов и выражений, почерпнутых из более древней христианской традиции, сделали это произведение доступным для восприятия в разных христианских группах, но главным образом, конечно, в группах гностического толка. Оно не было создано

той сектой, которая скрывалась от мира в районе Хенобоскиона. Вероятнее всего, оно было занесено туда и затем включено в число «священных» книг этой секты.

В Евангелии Истины нет ни слова о втором пришествии, о страшном суде или о вознаграждении праведников в потустороннем мире. Автор этого сочинения обращается к человеку — отдельному, одинокому, который только внутри самого себя может обрести спасение. В таком подходе выражена крайняя степень отчуждения человека от окружающего мира, жизнь в котором для автора Евангелия Истины наполнена страхом, тревогой, неуверенностью. Распад традиционных общественных связей, который вызвал кризис античного мировоззрения, необычайно остро ощущается в этом произведении: человек живет в отрыве не только от чуждого ему мира, но и от других людей, поэтому проблемы этики, норм поведения не существуют для создателя Евангелия Истины. Он пытается освободить своих последователей от страха, причем, по сути, не только от страха перед миром, но и от страха перед богом, страха, на котором основаны требования ортодоксальной христианской этики. Ведь «познание» божества означало и соединение с ним.

Валентин и его ученики стремились переосмыслить христианское учение, оторвать его от жизненной конкретности, в которой происходит действие христианских преданий. Они обращались к абстрактному человеку, к его внутренней сущности вне реальных условий существования людей. Всеобщность христианской проповеди («нет ни еллина, ни иудея», как сказано в посланиях Павла), которая обеспечила новой религии широкое распространение, нашла здесь свое крайнее выражение. Но в то же время представление об индивидуальном озарении как единственном пути к божеству создавало новых «избранных». Те, кто не смогли приобщиться к гносису, не спасались ни молитвами, ни покаянием, ни добрыми делами. Недаром смерть Иисуса, согласно Евангелию Истины, означала жизнь для «многих», но не для всех. Гностическое христианство было так же далеко от представлений о всеобщем равенстве, как и ортодоксальное направление, среди сторонников которого к концу II в. уже сложилось иерархическое управление общинами верующих.

ЕВАНГЕЛИЕ ФИЛИППА

В отличие от Евангелия Истины, Евангелие Филиппа, также обнаруженное среди рукописей Хенобоскиона, представляет собой религиозно-философский трактат, предназначенный для более узкого круга читателей. Он содержит гностическую мифологию и символику, состоит из отдельных, не всегда связанных между собой рассуждений. Название «Евангелие Филиппа» стоит в конце рукописи. Рукопись относится к IV в., но греческий подлинник ее был написан во II в.

Много места уделено в этом произведении вопросам о происхождении и сущности мира, о «познании» истины, о том, кого можно считать подлинным христианином. В Евангелии Филиппа содержится открытая и скрытая полемика с другими христианскими направлениями.

Очень ясно проступает в этом евангелии характерное гностическое представление о разделении мира на противоположные начала: свет и тьму, жизнь и смерть, мужское и женское, правое и левое, истину и заблуждение. Добро и зло — лишь одно из противоречий, существующих в мире. Подобные представления имели очень древние корни. Уже в первобытном искусстве и мифотворчестве можно проследить дуалистическое восприятие мира. Но то, что было для первобытного человека естественным свойством окружающего мира, в религиозно-философских учениях II в. стало знаком его несовершенства и обреченности. Автор Евангелия Филиппа писал в этой связи: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет». Этот разорванный, смертный мир не мог быть, согласно учению Евангелия Филиппа, создан абсолютным божеством. Возникновение материального мира было ошибкой: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и нерушимости того, кто создал мир...» Кто создатель мира — в евангелии не сказано. Но там упомянуты различные «силы», «власти» (по-гречески — архонты), ангелы, которые заполняют разрыв между божеством и миром. Архонты — злые силы — хотели запутать и поработить людей, так как они знали, что человек одного происхождения с тем, что «воистину хорошо».

Однако автор Евангелия Филиппа не просто человек, проповедующий гностический подход к миру; он еще и христианин. Поэтому он стремится включить в свои поучения и некоторые общехристианские положения, сочетая их с общегностическим мировоззрением. В отличие от Евангелия Истины, в Евангелии Филиппа была сделана попытка объяснить (при всем неприятии логического подхода) с гностической точки зрения многие христианские догматы и верования, приспособить одни и отвергнуть другие. Один из кардинальных вопросов, который встал перед автором (и продолжает стоять перед разными христианскими проповедниками),— это вопрос отношений между всеблагим богом и миром зла. Если, согласно учению Евангелия Филиппа, мир создан по ошибке и управляется силами зла, то как сочетать с этим христианские представления о всемогуществе бога и его вмешательстве в дела земные? Филипп предлагает свое толкование этой проблемы: зло не абсолютно, утверждает он. В конечном счете и злые силы подчиняются святому духу, «ибо они слепы из-за духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых». Святой дух управляет всеми силами — и теми, которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются. Но из людей силы зла будут подчиняться только человеку совершенному. Что же должны делать люди для освобождения от сил зла? Одно — познать истину. «Логос сказал: «Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными». Понятие свободы в Евангелии Филиппа, как и неоднократно упоминаемое им понятие рабства, не имеет ни малейшего социального оттенка. Эта свобода — духовная, связанная с мистическим гносисом. «Незнание — рабство. Знание (гносис) — это свобода»,— сказано в Евангелии Филиппа. Познать истину не просто: истина не пришла в мир открытой, она «пришла в символах и образах». И Евангелие Филиппа переполнено символами и образами, которые должны скрыть истину от «непосвященных» и открыть ее тем, которые эти символы могут расшифровать.

Важное место в Евангелии Филиппа занимают рассуждения о людях, обладающих истинным знанием. В начале евангелия проводится одна из основных идей его автора: люди, обладающие внутренним знанием истины, «таковы, каковы они с самого начала»; именно эти избранные люди создают других истинных людей. Эта мысль проводится и в других местах евангелия. «Христос при-

шел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей». Итак, есть свои, «истинные люди»; чужие становятся своими, если внутри себя обретают божественную истину. Автор Евангелия Филиппа выступает против внешнего соблюдения обрядов, которое становилось характерным для многих христианских общин его времени. В этом евангелии в различных выражениях проповедуется необходимость духовного слияния с божеством. Автор весьма своеобразно толкует догмат о воскресении из мертвых: ему чужда вера в телесное воскресение, которая была, по существу, связана со стремлением народных масс получить вознаграждение за все страдания здесь, на земле, и в формах земной жизни. «Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут, заблуждаются. Если не получат сначала воскресения, будучи еще живыми, [то] когда умирают — не получат ничего»,— сказано в этом евангелии. В другом месте со скрытой иронией говорится о наивных опасениях тех верующих, которые боятся «воскреснуть обнаженными». Ни плоть, ни кровь, учит автор Евангелия Филиппа, «не смогут наследовать царствие божие». Плоть Иисуса — логос, а кровь его — дух святой; «те, кто получил это, имеет еду, и питье, и одежду». Именно эта, «истинная плоть», согласно Евангелию Филиппа, воскреснет.

Совершенство человека для автора Евангелия Филиппа лишено моральных характеристик: совершенный человек — это тот, кто облечется совершенным светом и сам станет светом. Но, став светом, человек тем самым перестает быть личностью. В этом учении крайний индивидуализм, выраженный в обращении к внутреннему миру изолированного человека, сочетался с фантастическим стремлением преодолеть изолированность столь же крайним способом — соединением человеческого духа со всеобщей божественной духовной сущностью. До какой же степени одинокими должны были чувствовать себя в окружающем мире люди, для которых «спасение» означало не только избавление от мира, но и отказ от своего «я»!

Однако автор не говорит о том, какими путями можно достичь этого гностического совершенства, этого растворения в «свете». И здесь кроется одно из глубоких противоречий гностического христианства. Первые христиане учили, что почитание распятого мессии, исполнение его заветов (которые каждая группа христиан формулиро-

вала по-своему) поможет спастись каждому уверовавшему в Христа. Авторы хенобоскионских евангелий заменили веру гносисом, мистическим озарением, но они не давали никаких советов относительно того, как, совершая одни поступки и не совершая других, обрести его.

Один из вопросов, который должен был встать перед гностиком-христианином,— это вопрос о том, как сочетать избранность пневматиков, людей, обладающих «духом», с христианской проповедью, обращенной ко всем людям, с идеей о том, что ученики и последователи Иисуса должны распространять его учение. Как бы в ответ на эти вопросы автор Евангелия Филиппа выдвигает мысль, что человек, не обладающий духовной сущностью, вовсе не человек, а животное в человеческом обличье. По его словам, Адам съел плод дерева, которое порождает животных; плод дерева животных породил людей-животных. Еще раз он возвращается к этой мысли в том месте евангелия, где определяется, что именно должен делать ученик бога. Ученик бога должен распознать под телесными формами душу каждого. «Есть много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине ячмень, и солому, и траву, собакам он бросит кости. Рабам он даст всходы, детям он даст совершенное». Свиньи и псы в этом отрывке напоминают аналогичные образы в Нагорной проповеди из новозаветного Евангелия от Матфея: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (7:6). Нагорная проповедь, содержащая, по-видимому, наиболее древнюю в Новом завете христианскую традицию, обращена ко всем уверовавшим в Иисуса. Псы и свиньи в ее контексте — враги, преследующие его учение, от которых надо оберегать «святыню». Проповедь изобилует моральными призывами. Именно в ней обещается награда «нищим духом» (или, по Евангелию от Луки, просто нищим). В Евангелии Филиппа знакомый образ претерпевает изменения: это не аллегорическое изображение врагов, а характеристика извечной сущности людей-животных, которые не способны постичь истину. Внешне образ сохраняется, но суть его меняется кардинально. Такое обращение с традиционными образами и символами было свойственно всем христианским направлениям, по-разному толковавшим эти образы и символы, продолжая при этом считать свое учение истинно христианским.

В приведенном отрывке из Евангелия Филиппа полностью отсутствует как социальный, так и этический аспект разделения людей. Для его автора существен только аспект духовный. Реальные отношения приводятся как пример, но им придается совершенно иной смысл: рабы здесь не рабы людей, а рабы мира, рабы своего незнания и дети здесь не дети в прямом смысле слова, а сыновья бога, которых должен открыть ученик и которым он передает истинное учение. Итак, в гностическом понимании задача проповедника христианства заключается в том, чтобы найти «детей» и передать им «совершенное», т. е. помочь им обрести гносис, раскрыть свою истинную сущность. Отрицание значимости социального положения при определении их ценности, столь свойственное раннему христианству, проявляется в Евангелии Филиппа в том, что «дети бога» могут быть найдены где угодно: «Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой и, если ее натрут бальзамом, не станет более ценной. Но всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья бога, где бы они ни были, всегда имеют ценность для их отца». Избранные могут быть везде — и в грязи, и среди тех, кто «натирается бальзамом»! Позиция автора Евангелия Филиппа, как и позиция гностиков вообще, была социально индифферентна. У последних не было даже того сочувствия к несчастным и обиженным (нищим, калекам, вдовам), которое так явственно проступает в ранних христианских сочинениях. Утверждение, которое встречается в Евангелии Филиппа, что нижнее будет верхним, а верхнее нижним, означает уничтожение того разделения на противоположности, которое свойственно несовершенному миру и которое отсутствует в мире совершенном. Правда, в евангелии есть слова о том, что в этом мире рабы прислуживают свободным, а в царствии небесном свободные будут служить рабам, но и эта фраза звучит здесь аллегорически, ибо «рабы этого мира» освобождаются, если они познают истину.

Учение Евангелия Филиппа — для избранных, для тех, кто способен соединиться с логосом. Этические проблемы, вопросы добра и зла, по-настоящему не волнуют его автора, хотя он, признавая себя христианином, не мог полностью обойти эти проблемы, столь остро стоявшие перед многими его современниками. Косвенно он выступает против аскетизма, проповедуемого некоторыми группами христиан, затрагивает и вопрос о существо-

вании зла. Как и подобает христианину, он призывает уничтожить зло до корня в своем сердце, «но оно будет уничтожено, когда мы познаем его». Таким образом, без гносиса — мистического познания — невозможно уничтожение зла, и сам факт познания означает гибель зла. Для автора этого евангелия нет хороших и дурных поступков, нет хороших и плохих людей, ибо добро не может существовать в этом мире отдельно от зла: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира,— неразорванные, вечные». Проблемы этики, таким образом, переводятся в область мистического переживания, отрываются от поведения людей в реальной жизни.

Какое же место в этом учении занимает образ основателя христианства? Иисус — это логос, который пришел спасти «некоторых» (т. е. тех, кто способен обрести гносис). Эта мысль ясно выражена в образном сопоставлении слепого и находящегося в темноте: «Если приходит свет, тогда зрячий увидит свет, а тот, кто слеп,— останется во тьме».

Земное существование Иисуса — лишь преображение мистического логоса. В Евангелии Филиппа сказано, что «он открылся так, как можно было видеть его... он открылся великим как великий, он открылся малым как малый, он открылся ангелам как ангел, и людям как человек». Автор евангелия признает воскресение Иисуса во плоти, но это некая «истинная плоть», в то время как плоть, в которой существуют люди, плоть неистинная. Ко времени написания Евангелия Филиппа уже появился миф о непорочном зачатии Иисуса от духа святого. Филипп специально останавливается на критике этого утверждения: «Некоторые говорили, что Мария зачала от духа святого. Они заблуждаются... Когда бывало, чтобы женщина зачала от женщины?» Последнее возражение основано на том, что в Евангелии Филиппа святой дух — женское начало, как и в тех не дошедших до нас христианских текстах, которые были написаны на арамейском языке (как уже говорилось, в арамейском языке святой дух женского рода). В качестве дополнительного аргумента приводятся слова Иисуса: «Отец мой, который на небесах». Автор евангелия пишет, что Иисус не сказал бы этих слов, если бы у него не было другого отца, он

просто сказал бы «Отец мой». Полемика с догматом о непорочном зачатии показывает, что этот догмат появился сравнительно поздно. Он не был освящен древней традицией, и поэтому против него выступали многие христиане. Ясно также, что этот миф мог возникнуть только среди людей, не говоривших по-арамейски, т. е. за пределами Палестины.

Интересно, что в полемике с теми христианскими догматами, которые кажутся ему нелепыми, автор Евангелия Филиппа прибегает (как мы только что видели) к чисто логическому анализу слов, приписываемых традицией Иисусу. Когда же ему нужно дать свое объяснение каких-то мест из христианских преданий, он использует образно-символический подход.

В соответствии со своим представлением об Иисусе-логосе, автор этого евангелия толкует и имена, которыми тот назван в ранних евангелиях: Иисус Назареянин Христос (мессия). Это не подлинные его имена, утверждает Филипп, так называли его апостолы. Подлинное имя логоса — тайна. Имя Иисус Назареянин Христос он тоже толкует как символы и иносказания: Иисус — искупление, «назара» — истина, «назареянин» — тот, кто от истины. Общий же смысл имени следующий: «Христос — тот, кто измерен. Назареянин и Иисус — тот, кто измерил его». Примечательно, что прозвище «назареянин» Филипп не связывает с городом, откуда, по преданию, происходил Иисус. Он воспринимает его как прозвище, т. е. так, как воспринимали его и многие иудеи, и, вероятно, последователи древней христианской группы назореев. Такое отношение к слову «назареянин» показывает, что ко времени создания Евангелия Филиппа общепринятая подробная версия жизни Иисуса еще не сложилась, что были зафиксированы и почитались священными только предания, касающиеся самых существенных с точки зрения нового вероучения событий его жизни. Главным продолжало считаться содержание речений Иисуса, а не факты его биографии.

Евангелие Филиппа — произведение сложное и многозначное. Оно вобрало в себя и элементы античной философии с ее диалектическим подходом к миру, и восточные верования, и положения различных распространенных в то время религиозно-философских трактатов. Мы остановились здесь лишь на тех идеях этого евангелия, которые представляют наибольший интерес для общей истории христианского учения, его эволюции. Это

евангелие отражает стремление создать учение, свободное от наивной веры в чудеса, учение, в центре которого стоял внутренний мир человека, но не каждого человека, а только того, кто способен «видеть свет». Как и автор Евангелия Истины, автор Евангелия Филиппа обращался только к избранным.

ЕВАНГЕЛИЕ ФОМЫ

Наиболее близким к иудеохристианским и новозаветным евангелиям оказалось найденное среди хенобоскионских рукописей Евангелие Фомы[1]. Апостолу Фоме, можно сказать, повезло: его именем названы два евангелия, ничего общего между собой не имеющие. Правда, ни одно из них церковь не признала священным. Хенобоскионское Евангелие Фомы состоит из отдельных притч и изречений, часто логически друг с другом не связанных. Иногда коротко дается указание на ситуацию, в которой произносятся речения. В Евангелии Фомы встречаются речения и притчи, содержащиеся в Новом завете (главным образом в его трех евангелиях) и в папирусных списках логиев, о которых мы рассказывали выше. Речения эти иногда совпадают полностью, иногда — частично. Бывает, что логий, известный нам по текстам папирусов, разделяется и разные его части приведены в разных местах евангелия. Кроме того, часто изменен контекст, в котором находится то или иное речение, и от этого существенно меняется его интерпретация.

Евангелие Фомы имеет большое значение для изучения не только воззрений египетских гностиков, но и становления христианской традиции, в том числе и новозаветной. Как и другие хенобоскионские находки, Евангелие Фомы представляет собой перевод на коптский язык с более раннего греческого источника, записанного, вероятно, если не в конце I в., то в самом начале II в. Оно создавалось приблизительно в то же время, что и канонические евангелия, и восходит к тем же устным и письменным источникам. По-видимому, это евангелие было одной из самых ранних попыток обработать в духе учения о логосе раннехристианскую традицию об Иисусе и его речениях. Оно было известно христианским писателям более позднего времени. Цитату из него приводит, например,

[1] Это евангелие в переводе М. К. Трофимовой опубликовано в книге «Историко-философские вопросы гностицизма», с. 160—170.

Ориген. Вероятно, оно было распространено и за пределами Египта, во всяком случае за пределами группы гностиков, нашедших убежище в древнем Хенобоскионе. Название евангелия стоит в конце рукописи.

Евангелие начинается словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома». Таким образом, с самого начала подчеркивается свойственное гностикам представление о тайности учения Иисуса. Тот, кто обретет истолкование этих слов, не вкусит смерти. Характерно, что спасение, бессмертие обретается не через веру или добрые дела, но через истолкование, «познание» скрытого смысла речений. Итак, уже во вступлении к евангелию читатель предупреждается, что он не должен останавливаться на прямом восприятии написанного, а должен найти особый, невидимый поверхностному читателю смысл его. По существу, при всей своей внешней разнородности, Евангелие Фомы представляет собой попытку дать достаточно цельное гностическое толкование широко известным среди христиан поучениям, которые связывались с именем основателя христианства. Однако автор Евангелия Фомы не только дает возможность перетолкования этих поучений, вводя в них скрытый смысл, но и прибегает к прямой полемике с теми положениями учения отдельных христианских групп, которые он не разделяет.

Существенное место занимает в этом евангелии вопрос о царстве божием. Уже сам этот факт указывает на раннюю дату создания евангелия. Оно появилось в то время, когда среди христиан разных направлений одним из главных вопросов был вопрос о вознаграждении всех страждущих в царстве божием. Когда наступит это царство? Наступит ли оно на земле, или нужно ожидать награды на небесах после смерти, и что в таком случае представляет собой этот небесный рай — вот что волновало тогда приверженцев новой религии.

В Евангелии Фомы вместо «царства божия» обычно фигурирует просто «царство», или «царство отца», или, реже, как в Евангелии от Матфея, «царство небесное». Уже в первых речениях автор полемизирует с представлениями о царстве божием, как о чем-то конкретном во времени и пространстве: «Иисус сказал: если те, которые ведут вас, говорят вам: «Смотрите, царствие в небе!» — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас». В этом отрывке в уста Иисуса вло-

жены слова, направленные против наивной веры народных масс в земные формы царства божия, в осязаемую награду, которую они получат на земле или на небе за те несчастья, что выпали им на долю. Слова «те, которые ведут вас» намекают на то, что учение о царствии небесном — не общепринятое исконное христианское представление, а взгляды руководителей отдельных христианских общин. В конце Евангелия Фомы снова говорится о царстве божием, но теперь поднимается вопрос о сроках его наступления: «Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? Иисус сказал: Оно не приходит, когда ожидают. Не скажу: Смотрите там! Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». Таким образом, в мучительных для христиан спорах о царстве божием, которые отражены и в новозаветных произведениях, автор Евангелия Фомы и те, чьи взгляды он отражал, заняли особую позицию: царство божие — это извечно существующая божественная сущность (то же самое, что «свет» или «истина» в других гностических сочинениях). Оно вне людей, но оно и в них, и только внутри себя они могут обрести его. Эта мысль повторяется и в другом речении евангелия. Ученики просят воскресшего Иисуса указать место, где он находится, на что тот отвечает: «Есть свет внутри человека, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма». Итак, автор Евангелия Фомы выступает против конкретных, предметных представлений о царстве божием и об Иисусе, который «сам и есть свет». Такая трактовка царства божия была порождена кризисом апокалиптических настроений, связанных с ожиданием скорого второго пришествия и страшного суда. Кризис этот неизбежно должен был наступить при столкновении религиозных идей с реальной действительностью. Царство божие, согласно Евангелию Фомы, вне времени и пространства, и обрести его может только тот, в ком заложен свет.

Сам Иисус в этом произведении исполнен тайны. Идея о невыразимости сущности Иисуса присутствует в эпизоде, где Иисус спрашивает учеников, кому он подобен. Петр сравнивает его с ангелом, Матфей — с мудрым философом, Фома же говорит: «...мои уста никак не примут сказать, на кого ты похож». Тогда Иисус сообщает ему тайно некие слова, которые тот не решается передать другим ученикам. В этом эпизоде отразились споры о природе Иисуса, которые велись в христианстве в период создания первых евангелий. Сравнение Петра свя-

зано с представлениями о божественной сущности Иисуса; Матфей видит в нем человека, как видели в Иисусе человека, например, эбиониты. В ответе Фомы отражен гностический взгляд на сущность Иисуса, которая якобы не поддается определению и не нуждается в нем. Эту сущность можно передать только символически, и символ ее в Евангелии Фомы — разлитый повсюду свет. Интересно в этом отношении, как использован в Евангелии Фомы логий о повсеместном присутствии Иисуса. В упоминавшемся выше папирусном фрагменте этот логий выглядит так: человек не одинок «и где будет один сам с собою, я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево — и там». В Евангелии Фомы словам о камне и дереве предшествует совсем иная фраза, характеризующая сущность Иисуса: «Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня и все вернулось ко мне». Здесь мы видим типичное для всех евангелистов обращение с традицией: берутся знакомые слова и вставляются в контекст, меняющий их смысл, или к известным словам прибавляется соответствующее толкование — и поучение приобретает совсем иную направленность. Создатели христианских «священных» книг не только почитали себя вправе поступать так с тем, что они услышали от проповедников или прочитали в более ранних записях, но видели свою заслугу именно в том, что давали «истинное» понимание традиционных речений и преданий, их «единственно правильное» истолкование.

Когда создавалось Евангелие Фомы, гностическое христианство еще не отделилось окончательно от остальных христианских направлений. Христиане, которым был близок гностический подход к миру, все еще тесно были связаны с древней традицией. Первые записи речений, вложенных этой традицией в уста Иисуса, были и для них священными. В Евангелии Фомы есть речения, встречающиеся и в новозаветных евангелиях, и в папирусных фрагментах. Сопоставление их дает много интересного для выявления взглядов автора евангелия и методов создания ранней христианской литературы. Например, к известным словам Иисуса «Отдавайте кесарево — кесарю, а божие богу» (Мф. 22:21) в Евангелии Фомы сделано добавление: «То, что мое, дайте мне». Это добавление отделяет Иисуса от бога, в которого верили иудеохристиане, но который не был для автора Евангелия Фомы «единым и вездесущим началом», т. е. истинным богом, которого он называет, как правило, «отцом». Вероятно,

этим объясняется и то, что в евангелии опускается эпитет «божие», когда речь идет о царстве божием. Образ иудейского Яхве слишком тесно связан с христианским словоупотреблением «бог», «божие», поэтому христианин-гностик предпочел отказаться от этих слов в своем евангелии, а там, где он не мог изменить почитаемых, устоявшихся речений, он сделал вставку, чтобы оторвать образ Иисуса от образа иудейского бога. Возможно, в Евангелии Фомы определение «божие» отброшено еще и потому, что во время написания этого произведения оно вызывало устойчивые ассоциации с царством божиим на земле — тысячелетним царством добра и справедливости. Составители и редакторы Евангелия от Матфея из тех же соображений заменяли «царство божие» на «царство небесное».

Интересно сопоставить приводимые в Евангелии Фомы речения, входящие и в новозаветную Нагорную проповедь, с их каноническими вариантами[1]. У Фомы эти речения приведены в разных местах евангелия. Между прочим, это еще раз подтверждает вывод ученых, исследовавших Новый завет, что Нагорная проповедь как таковая никогда не была произнесена. В Евангелии Фомы сказано: «Блаженны бедные, ибо ваше — царствие небесное»; «Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине»; «Блаженны вы, когда вас ненавидят и вас преследуют...; Блаженны голодные, ибо чрево того, кто желает, будет насыщено». Эти речения ближе по форме к речениям Евангелия от Луки, чем к Евангелию от Матфея. У Луки также говорится о нищих и голодных (6:20—21), в то время как у Матфея блаженство обещается «нищим духом», а насыщение — «алчущим и жаждущим правды» (5:3—6), т. е. людям духовно чистым, сторонникам новой веры. В речениях, приведенных в евангелиях от Луки и Фомы, где речь идет о бедняках, обиженных, гонимых, социальный аспект выражен, несомненно, резче, хотя, согласно Луке, наряду с бедными и голодными награду получат «плачущие», т. е. вообще все несчастные. В Евангелие Фомы были включены, по-видимому, наиболее древние варианты этих речений. Но как же в этом евангелии конкретные бедняки и голодные сочетаются с гностическим подходом к людям, в соответствии с которым ценность представ-

[1] Подробное сопоставление этих текстов сделано в книге Е. М. Штаермана и М. К. Трофимовой «Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи» (М., 1971, с. 277—279).

ляют только те, кто имеет в себе «дух»? Автор Евангелия Фомы, вероятно, имел в виду возможность перетолкования речений; поэтому он добавил разъяснение к словам о преследуемых: «...те, которые познали Отца в истине». Кроме того, в Евангелии Фомы прибавлено обещание блаженства «избранным»: «Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие. Ибо вы от него, и вы снова туда возвратитесь». Такое добавление (в тексте оно помещено раньше, чем речение о блаженстве бедных) как бы дает направление для толкования тех речений, текст которых остался без изменений.

Чисто гностические идеи выражены в Евангелии Фомы в речении, где говорится о необходимости сделать верхнее нижним. Как и в Евангелии Филиппа, здесь имеется в виду уничтожение присущих миру (космосу) разделений на противоположности: для того, чтобы войти в царство, нужно сделать внешнее внутренним, верхнее — нижним, а мужское и женское — одним. Вообще для Евангелия Фомы, как отмечает исследовательница этого памятника М. К. Трофимова, характерно сочетание речений абстрактного и явно мистического содержания с притчами и примерами, значительно более конкретными, чем аналогичные тексты новозаветных сочинений. Дело в том, что, в отличие от евангелий Нового завета, которые подвергались неоднократным изменениям и редактированию вплоть до канонизации «священных» книг в IV—V вв., Евангелие Фомы в том виде, в каком оно дошло до нас, представляет собой один из первых опытов объединения идей ранних христианских групп с мистикой египетских гностиков. Далеко не все притчи и слова Иисуса, взятые автором евангелия из устной или только что записанной традиции, он решился или сумел изменить, отредактировать. Но наряду с древними речениями приводятся логии отвлеченного характера, дававшие читателям своего рода ключ, с помощью которого они должны были проникнуть в «истинный» смысл, скрытый за конкретностью этих древних речений.

Более подробно и более образно, чем в Новом завете, дается в Евангелии Фомы описание борьбы, которую должен вызвать приход Иисуса на землю. В первоначальном виде это описание, несомненно, относилось к наступлению страшного суда. Гностики могли толковать его как мистическую борьбу света с силами зла, как отделение избранных от всех остальных: «Может быть, люди думают, что я пришел бросить мир в космос, и они не

знают, что я пришел бросить на землю разделение, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец будет против сына и сын против отца...» Основной текст этого речения имеет аналогии в Новом завете; в Евангелии от Матфея сказано: «...не мир пришел я принести, но меч, ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (10:34—35). В этом отрывке нет упоминания войны и огня и снято то напряжение, которое вызывает перечисление бед в отрывке у Фомы — «разделение, огонь, меч, войну...». В Евангелии от Луки аналогичная фраза еще менее внутренне напряженна: «Думаете ли вы, что я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться...» (12 : 51—52). Все три текста восходят к представлениям о конце света, свойственным христианам перед первым иудейским восстанием. В целом текст у Фомы отражает, вероятно, более ранний вариант речения. Как и при включении речений, тексты которых дошли до нас на оксиринхских папирусах, составители и редакторы евангелий от Матфея и от Луки смягчали апокалиптические настроения, выраженные в ранней традиции, отходили от представлений о скором наступлении конца света, а значит, и царства божия на земле.

Интересна в Евангелии Фомы притча о пире, которая в разных вариантах приведена в канонических евангелиях. У Фомы рассказывается, как некий человек послал раба позвать гостей на ужин, но все они стали отказываться: один — потому, что вечером должен получить деньги от торговцев; другой — потому, что купил дом; третий идет на свадьбу; четвертый купил деревню и должен ехать собирать подать... Тогда господин приказывает рабу пойти на дорогу и привести тех, кого он найдет. Притча эта в Евангелии Фомы кончается грозным предостережением: «Покупатели и торговцы не войдут в места моего Отца». У Луки также господин посылает раба звать гостей, которые, ссылаясь на дела, отказываются от приглашения. Тогда господин велит рабу пригласить «нищих, увечных, хромых и слепых» (опять свойственное раннему христианству обращение ко всем несчастным, отвергнутым существующим обществом), а затем и всех, кого он встретит на дороге. Заключительной фразы о торговцах и покупателях в тексте Луки нет. Там акцент делается на другом. В конце притчи сказа-

но: много званых, но мало избранных, т. е. мало тех, которые последуют за истинным учением и благодаря этому получат награду. В Евангелии от Матфея званые не просто отказываются, но еще убивают рабов пригласившего их царя, за что тут же наказываются. В эту притчу добавлен эпизод с человеком, который пришел на пир одетый «не в те одежды» и за это был по приказу хозяина выброшен вон. Таким образом, согласно этому варианту притчи, наказываются не только те, кто не пожелал присоединиться к учению Иисуса, но и те, кто исповедует его неправильно («одетые не в те одежды»). Мораль в Евангелии от Матфея совпадает с моралью в Евангелии от Луки. Вариант притчи, приведенный в Евангелии Фомы, воссоздает живую бытовую картину. Причины отказа посетить пир здесь конкретизированы: в трех из четырех случаев такой причиной служит торговая сделка. Вывод, направленный против торговцев и покупателей, кажется поэтому естественным следствием образного строя притчи, в то время как у Луки и Матфея причины отказа к морали притчи непосредственного отношения не имеют. Вполне возможно, что у Фомы приведен первоначальный вариант этой притчи, взятый им из источника, которым пользовался также и автор Евангелия от Луки. Однако последний, как это было свойственно всем раннехристианским авторам, использовал притчу для той морали, которая ему показалась более уместной.

Выпады против богатства и стяжательства содержатся и в других местах Евангелия Фомы. В одной из притч говорится о человеке, который хотел использовать свое добро, чтобы «засеять, собрать, насадить, наполнить... амбары плодами». Он подумал об этом «в сердце своем. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!». Содержится там и характерное в этом отношении речение, не имеющее аналогий в Новом завете: «Смотрите, ваши цари и ваши знатные люди — это они носят на себе мягкие одежды и они не смогут познать истину». Эти отрывки отражают настроения, которые были присущи первым христианам из низших слоев населения. Но сам факт включения их в гностическое евангелие показывает, что за подобными настроениями не скрывалось никакой конкретной социальной программы. Богатство и накопительство — зло, потому что оно привязывает человека к грешному миру, толкает его на дурные поступки, несовместимые с христианским учением, а с точки зрения гностиков, мешает познать «истину». В гностических сочинениях все

эти выпады против богатых, именно в силу их недостаточной конкретности, могли восприниматься как призывы уйти от реального мира в мир духовный, заменить ценности материальные ценностями духовными.

Интерес представляют речения из Евангелия Фомы, где обсуждаются вопросы поведения учеников Иисуса, исполнения ими определенных обрядов. Эти речения связаны со спорами, которые велись в среде христиан на рубеже I—II вв. по поводу различных формальных требований к верующим, сохранившихся от иудаизма или зародившихся уже в христианских экклесиях. Автор Евангелия Фомы резко выступает, например, против обряда обрезания. Ученики задают Иисусу вопрос о пользе обрезания, и тот отвечает на него так: «Если бы оно было полезно, Отец зачал бы их в матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу». Полемизируя со сторонниками соблюдения иудейских обрядов, автор приводит вполне логически построенный аргумент, восходящий к представлениям о разумном устройстве мира (кстати, не свойственным гностическим учениям). Метод полемики здесь заимствован из античной традиции, освободиться от которой людям, выросшим в окружении античной культуры, было трудно. Они могли сознательно отбрасывать античную традицию, обращаться при разработке своего учения к восточной мудрости, но в спорах с другими учениями они возвращались к приемам, разработанным античной логикой и риторикой. Поэтому критика христиан христианами подчас была не менее содержательной, чем критика христианства со стороны его языческих противников.

Евангелие Фомы призывает, вероятно, к разрыву с иудейством и в речении, где говорится о том, что нельзя человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, а рабу — служить двум господам. В конце этого речения подчеркивается, что новое вино не наливают в старые мехи и не накладывают старую заплату на новые одежды.

В Евангелии Фомы рассмотрены вопросы о молитве, постах и раздаче милостыни — тех действиях, которые казались многим христианам основным путем достижения спасения на небе. Мы уже не раз говорили о том, какую роль в христианских общинах играла благотворительность: раздача милостыни казалась им единственно возможным способом объединения богатых и бедных в рамках реального мира. Но автор Евангелия Фомы остро ощущал внешний, формальный характер всех этих дей-

ствий, не связанных с внутренним изменением человека. В одном из приведенных им речений Иисус в ответ на вопрос учеников, нужно ли им поститься, молиться и подавать милостыню, отвечал: «Не лгите и то, что вы ненавидите, не делайте этого». Здесь подчеркивается, что внешнее выполнение моральных и религиозных требований может привести ко лжи и лицемерию. В другом месте евангелия в уста Иисуса вкладываются еще более резкие слова: «Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, и если вы молитесь, вы будете осуждены, и если вы подаете милостыню, вы причините зло своему духу». Ученики могут есть любую пищу, какую им дадут. Единственное, что от них требуется,— это лечить больных. В конце этого отрывка приведено речение, имеющееся и в Новом завете: «Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, осквернит вас». У Фомы последняя фраза, будучи заключением ко всему отрывку, имеет более широкий смысл: самое главное — духовное преображение человека, его внутренняя сущность. Автор выступает даже против молитв, ибо молитва — это просьба о помощи, о божественном вмешательстве, а человек, согласно восприятию гностиков, должен обрести «свет» внутри себя и тем спастись. Лечение больных, пожалуй, единственная обязанность учеников по отношению к другим людям. Христианин, даже гностического толка, на том раннем этапе формирования христианства не мог отбросить это требование: ведь в самых древних рассказах об Иисусе основные «чудеса», совершенные им, сводились к исцелению больных. В более поздних произведениях гностиков эта проблема уже не затрагивается.

Отголоском самой древней традиции в христианском учении является речение о необходимости широко распространять новое учение: «То, что ты слышишь ухом, возвещай это другому с ваших кровель. Ибо никто не зажжет светильника и не ставит его под сосуд, и никто не ставит его в тайное место...» Похожие места есть в новозаветных евангелиях. Эта фраза, как мы уже говорили при описании зарождения христианства, представляет собой полемику с замкнутостью кумранских ессеев. В Евангелии Фомы она кажется противоречащей тайности учения, о котором сказано в начале евангелия. По-видимому, в пору создания Евангелия Фомы у его автора, как и у многих других христиан, не сложилось еще ясного представления о том, кому следует проповедо-

вать новое учение: всем ли, независимо от социального и этнического происхождения, или только иудеям, или тем, кто способен воспринять «истину»... Автор Евангелия Фомы склонялся к последнему принципу. Но древнее речение он все-таки включил в свое произведение, поскольку оно, вероятно, было включено в списки логиев, которыми он пользовался.

В Евангелии Фомы сохранился ряд моральных требований, содержащихся и в Нагорной проповеди. В нем есть речение о необходимости любить брата своего, но нет призывов любить врагов своих, так как это не соответствовало представлениям об избранности «духовных», которые только и были братьями между собой (как были ими иудейские сектанты, к которым первоначально обращались слова этой проповеди).

Евангелие Фомы отражает тот период развития христианства, когда вера первых немногочисленных групп христиан в скорое второе пришествие начала изживать себя; когда одни христиане искали путей приспособления к окружающему миру, другие — к освобождению от него, но не реальному, а духовному; когда стал расширяться этнический состав христиан, повлиявший на отношение их к иудейским обрядам; когда начала вырабатываться христианская этика и появилась необходимость определенных формальных действий, таких, как соблюдение постов и молитв. Евангелие Фомы показывает нам, каким сложным был путь развития христианства, какой неопределенной была христианская традиция. Изучение этого евангелия в сравнении с евангелиями Нового завета приводит к выводу, что расхождения между «священными» книгами, о которых столько написано во всех исследованиях, посвященных Новому завету, не были случайными несовпадениями, неточностями, они были неизбежным следствием самого творческого метода составителей этих книг, составителей, которые весьма свободно обращались с заимствованными из устных рассказов и первых записей. Они писали свои произведения не для того, чтобы передать информацию, а затем, чтобы дать свое толкование учения. И Евангелие Фомы наглядно показывает, сколь различным по смыслу могло быть толкование одного и того же речения.

Мы рассмотрели только три произведения из обширной хенобоскионской библиотеки, но, на наш взгляд, этого достаточно, чтобы показать, какое большое значение для исторической науки имела данная находка. Кни-

ги из Хенобоскиона раскрыли целое направление религиозно-философской мысли древности, дали возможность судить о противоречивом развитии раннехристианских верований, сравнить христианские писания, признанные «священными», не с отрывками из ранних апокрифов, приводимыми в произведениях христианских богословов, а с целыми произведениями, авторы которых активно спорили с другими направлениями в христианстве.

АПОКРИФИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О ДЕТСТВЕ ИИСУСА И ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПЕРСОНАЖАХ

ЕВАНГЕЛИЕ ДЕТСТВА

В гностических евангелиях происходило абстрагирование образа Иисуса, которое было логическим завершением провозглашенной Павлом «всеобщности» христианства. Превращение Иисуса в «слово», в прачеловека делало его надмировой и надчеловеческой сущностью, полностью лишало его конкретной связи с реальностью. Мы уже говорили о том, что такая трактовка образа основателя нового учения не могла быть близкой широким слоям населения империи, особенно в тех районах, где еще сильна была вера в богов и героев, совершавших конкретные подвиги, помогавших одним людям и наказывавших других. Сказочная струя в христианских произведениях, которая проявлялась в раннем христианстве в рассказах о пшенице выше человеческого роста в царстве божием, не исчезла и в христианском мифотворчестве более позднего времени. Только направленность этого мифотворчества стала иной. Оно тесно связывается теперь с самой личностью основателя нового учения. В соответствии с общей тенденцией развития христианства эта личность постепенно приобретала все более ярко выраженные сверхъестественные черты, превращавшие его из пророка и богочеловека в божество. Если у гностиков главное внимание обращалось на вневременну́ю сущность Христа-логоса, то мифотворчество, о котором мы сейчас говорим, сближало его образ с образами богов из древних античных мифов.

Ранние евангелия (и канонические, и апокрифические) больше внимания уделяли проповеди Иисуса, чем его биографии. В частности, в новозаветных произведе-

ниях нет сколько-нибудь подробных рассказов о детстве Иисуса. Это и понятно: о реальной жизни своего учителя авторы евангелий знали очень мало. Конкретные события приводятся в их сочинениях как фон для тех или иных высказываний Иисуса. Только «страсти» Иисуса и его воскресение описаны достаточно подробно, так как это имело первостепенное значение для доказательства того, что именно Иисус был мессией. Но для верующих II—III вв. этого было мало. Греки, италики, галлы, сирийцы стали наделять нового бога чертами своих древних богов, многие из которых, согласно древним мифам, проявляли свой сверхъестественный дар с самого рождения. Так, в мифе о древнегреческом боге Гермесе, покровителе ремесла и торговли, рассказывалось, как новорожденный Гермес сразу же выказал свою невероятную ловкость: украл трезубец у бога морей Посейдона, лук и стрелы — у Аполлона. Любимый герой греческих мифов Геракл, будучи в пеленках, задушил двух огромных змей... Иисус-ребенок также должен был проявлять с детства чудесную силу, иначе он не мог почитаться как божество суеверными, воспитанными на языческих мифах людьми.

Со второй половины II в. начали создаваться апокрифы, которые восполняли пробелы в прежних жизнеописаниях Иисуса. К таким апокрифам относятся различные сказания о детстве Иисуса. В них нет изложения его учения, догматов или этических правил христианства. Это скорее мифы, сказки, сочетающие описание самых невероятных чудес с отдельными вполне реальными бытовыми картинами. Одно из таких сказаний о детстве Иисуса дошло до нас полностью. Автор его называет себя Фомой, как и автор хенобоскионского евангелия, но, как уже указывалось, ничего общего между этими двумя произведениями нет. Полное название апокрифа — «Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Христа» (в научной литературе его часто называют Евангелием детства). Оно представляет собой рассказ о чудесах, совершенных Иисусом в возрасте от пяти до двенадцати лет. Этот рассказ мало связан с раннехристианской традицией. Он — вольная переработка народных сказок и мифов. Сам язык сказания близок к языку фольклора. Проявилось в нем и некоторое, скорее всего внешнее, влияние гностических писаний о магическом значении имен и знаков. Переплетение разных преданий, отголоски различных, далеко не всегда свя-

занных между собой учений вообще свойственны такого рода полусказочным произведениям.

Главная задача сказания о детстве Иисуса — представить его всемогущим божеством с самого рождения. Причем Иисус выступает в нем не как кроткий, милосердный спаситель; подобно древним языческим божествам, Иисус в рассказе Фомы бывает и мстительным, и жестоким, и капризным. Это можно подтвердить несколькими эпизодами. Однажды в субботу маленький Иисус играл с другими детьми на берегу реки. Он сделал на берегу ямки, наполнил их водой и стал лепить из мокрой глины птичек. Один из иудеев, проходя мимо, рассердился на мальчика и воскликнул: «Зачем ты делаешь в субботу то, что не положено?» Тогда Иисус хлопнул в ладоши и закричал: «Летите!» И птицы полетели. На этом чудеса не закончились. Один из мальчиков разбрызгал прутом воду из ямок. Маленький Иисус в гневе сказал мальчику: «Ты высохнешь, как дерево, и не принесешь ни листьев, ни корня, ни плодов». И мальчик сразу высох. В другом эпизоде рассказывается, как Иисус шел по деревне, к нему подбежал мальчик и ударил его. Иисус сказал ему: «Ты не двинешься дальше». И мальчик упал мертвым. Родители погибших детей пошли жаловаться Иосифу. Когда же тот стал выговаривать сыну за содеянное, Иисус ответил: «Ради тебя я буду молчать, но они должны понести наказание». Те, кто жаловался на него, ослепли.

Своенравие и жестокость, согласно этому сказанию Фомы, Иисус проявлял и в годы учебы. Отец пригласил к нему учителя, который начал показывать ему буквы греческого алфавита. Но Иисус не хотел заниматься. Он упорно молчал и не желал отвечать на вопросы учителя. Наконец сам задал ему вопрос: «А что такое альфа (название первой буквы греческого алфавита.— *И. С.*)? Разъясни мне значение альфы, а я разъясню тебе значение беты (вторая буква греческого алфавита.— *И. С.*)». Учитель, рассердившись, ударил Иисуса по голове. Тогда Иисус проклял его, и учитель упал замертво. Конечно, все эти акты жестокости не вяжутся с образом спасителя человечества, провозгласившего: «Иго мое — благо, и бремя мое легко» (Мф. 11:30). Но для автора сказания о детстве жестокость богов казалась естественной и неизбежной: сколько греческих мифов повествовало о наказании богами людей, осмелившихся противоречить им или равнять себя с ними! Быв-

шие почитатели античных божеств, став христианами, перенесли их черты на образ Христа. Таков был противоречивый путь христианской религии: привлекая к себе все новых людей обещанием спасения с помощью милосердного Иисуса, отдавшего свою жизнь ради искупления грехов человечества, она впитывала в себя груз укоренившихся суеверий, представлений, привычек.

Правда, в дальнейшее повествование вводятся чудеса исцеления и воскрешения: Иисус воскресил мальчика, упавшего с крыши, когда родители последнего стали обвинять Иисуса в том, что это он столкнул их сына. Иисус заставил воскресшего ребенка свидетельствовать о своей невиновности. В этом евангелии рассказывается также о том, как Иисус исцелил соседа, поранившего себя топором, и спас своего брата Иакова, которого укусила змея. Когда другой учитель признал Иисуса исполненным благости и мудрости, мальчик сказал, что ради него будет воскрешен и тот первый учитель. Таким образом, сначала устрашив читателя, автор евангелия затем показывает возможность милости, чуда исцеления. Он внушает, что за каждым сверхъестественным деянием Иисуса — будь то возмездие или исцеление — скрывается цель, недоступная для понимания простого смертного: проклятие должно открыть путь к «высшей» истине, чтобы, как сказано в апокрифе, «слепые в сердце своем узрели».

Почти все чудеса исцеления совершаются публично. Дважды Иисус говорит исцеленным: «И помни обо мне» (добавление это отсутствует при описании подобных сцен в канонических евангелиях). Совершаемые Иисусом чудеса должны служить обращению неверующих, а призыв помнить о чуде и чудотворце является как бы скрытым предостережением «забывчивым».

В Евангелие детства включены также рассказы о чудесах, которые призваны были в наглядных образах раскрыть учение Иисуса или предвещать его будущие деяния. Так, Иисус посылает лететь двенадцать воробьев — символ двенадцати апостолов; посеяв в землю одно зерно, он собирает невиданный урожай — в этом виден образ Иисуса — сеятеля веры.

Таким способом автор евангелия подчеркивает связь всего, что происходило с Иисусом в детстве, с его дальнейшей жизнью. И читатели этого евангелия невольно должны были переносить свое восприятие Иисуса как

всемогущего божества на того Иисуса, о котором рассказывалось в ранних евангелиях. Но на самом деле образ Иисуса в Евангелии детства существенно отличается от его образа в иудеохристианских и канонических писаниях. Характерно, что даже в тех эпизодах, где вводится словоупотребление из новозаветных текстов, автор Евангелия детства редактирует их, подгоняя под свою теологическую концепцию. К примеру, в Евангелии от Луки свидетели чудес называют Иисуса «великим пророком» (7:16); в Евангелии детства при аналогичных обстоятельствах люди, дивящиеся его чудесам, называют его ангелом или богом, но ни разу — пророком. Ко времени создания Евангелия детства образ Иисуса для христиан, особенно в грекоязычной среде, все больше и больше терял человеческие черты; понятие пророка для читателей, далеких от иудаизма, было лишено того смысла, которое оно имело для первых последователей палестинского мессии.

Евангелие детства было написано для людей, далеких от реальных условий жизни в Палестине; автор его вводит в повествование детали, понятные его читателям (обучение греческой азбуке, например), называет одного из мальчиков греческим именем. Эти детали должны были создать ощущение достоверности рассказа о детстве Иисуса, заключить совершаемые им чудеса в рамку обыденности, что порождало надежду у читателей Евангелия детства на такие же чудеса в реальной жизни.

Мистическое значение букв греческого алфавита, о котором говорит Иисус, наводит на мысль о влиянии в этой среде гностических трактатов. Составитель сказания мог читать эти трактаты и перенести в свое произведение представление о скрытом знании, доступном Иисусу, но не доступном простому смертному.

Не занимаясь с учителями, Иисус, согласно этому сказанию, проявлял тем не менее невероятную ученость. Когда ему было двенадцать лет, родители взяли его с собой в Иерусалим. Он не вернулся с ними домой, а отправился в храм и стал там разъяснять «учителям народа и старшинам» (у автора не было, по-видимому, вполне ясного представления, что это за «учителя и старшины») закон иудейской религии. В основе этого эпизода лежит рассказ из Евангелия от Луки о том, как двенадцатилетний Иисус отстал от родителей и они нашли его в храме сидящим среди учителей (никаких «старшин» там нет), слушающим их и отвечающим. По словам еван-

гелиста, все дивились разуму и ответам его. Автор сказания о детстве сильно приукрасил этот рассказ: Иисус не слушает учителей и не беседует с ними, а поучает их. «Учителя народа и старшины» не просто дивятся «его разуму», а говорят пришедшей за Иисусом матери: «Такой славы, такой доблести и мудрости мы никогда не видели и никогда о ней не слышали!» Автора этого сказания не интересует вопрос о том, почему позже те же руководители иудеев будут испытывать к Иисусу злобу и ненависть. Как и многие другие создатели христианских писаний, он меньше всего думал о достоверности и логической последовательности своего рассказа. Просто это предание отвечало его представлению об образе Иисуса, и он стремился внушить данное представление другим верующим.

Фантастическими рассказами, подобными приведенным, наполнено все сказание о детстве. У героя этого рассказа нет ничего общего с пророком эбионитов. Трудно представить себе, чтобы мстительный божок, став взрослым, добровольно пошел на мученическую смерть ради спасения человечества. Сказание Фомы о детстве Иисуса представляет собой своеобразную смесь народных преданий, сказочных мотивов с вульгаризованным учением гностиков об истинном знании, которое логос помогает открыть людям и которому нельзя научиться обычным путем. Но как перевернута в этом произведении философия гностиков! Непостижимость Иисуса, присущее ему «истинное знание» делают его грозным божеством и снова вносят в сердца людей страх и неуверенность, от которых стремился освободить своих единомышленников автор Евангелия Истины.

СКАЗАНИЯ О МАРИИ

Первые христиане мало внимания уделяли матери Иисуса — Марии. Эбиониты, учившие, что святой дух снизошел на человека Иисуса во время крещения, считали его мать обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа. В писаниях гностиков имя Мария упоминается довольно часто, но, как правило, речь идет об ученице Иисуса — Марии Магдалине. Мария — мать Иисуса сама по себе существенного значения в их учениях не имела. У гностиков существовала версия рождения Христа, по которой сам Иисус-логос явился к ней в виде архангела Гавриила. В Евангелии Филиппа обыгрывается тот

факт, что мать Иисуса, его сестра и Мария Магдалина носили одно и то же имя: «Ибо Мария — его мать, его сестра и его спутница». Здесь Филипп рассматривает это совпадение как выражение гностической идеи о единстве во множестве. Биография Марии, ее земная жизнь гностиков не интересовала.

В Новом завете Мария тоже не занимает сколько-нибудь важного места. Правда, женщина, рождающая в муках дитя, предстает в видениях Откровения Иоанна, но ничего человеческого в ней нет: «Жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения». Женщину эту преследует дракон, который хочет вступить в борьбу «с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа». Описание «жены, облеченной в солнце», как и остальных видений в Апокалипсисе, представляет собой аллегорию, которая нуждается в толковании, в постижении ее скрытого смысла; эта «жена» так же далека от реальной женщины, как блудница, сидящая на семиголовом звере,— от реальной столицы империи. Нет следов почитания матери Иисуса и в посланиях Павла.

В самом раннем из канонических евангелий, Евангелии от Марка, описание рождения Иисуса отсутствует; рассказ о нем начинается с прихода Иисуса из Галилеи и крещения его Иоанном. Поскольку автор этого евангелия не интересуется рождением Иисуса, то и о матери его он упоминает редко и вскользь.

В евангелиях от Матфея и от Луки приводятся родословные отца Иисуса — Иосифа: его род возводится к царю Давиду. Появление в евангелиях этих генеалогий, отличных одна от другой, было связано с устной традицией, считавшей, что Иисус принадлежит к роду Давида, из которого, согласно иудейским верованиям, и должен происходить помазанник божий — мессия. Когда складывались легенды о предках Иосифа, последний, естественно, должен был считаться родным отцом Иисуса и, следовательно, никаких особых заслуг его матери не приписывалось. Однако в тех же евангелиях отражена и начавшая складываться в период их создания легенда о непорочном зачатии Марией Иисуса, об его рождении от духа святого. В связи с появлением этой легенды в христианской традиции начинает выделяться образ матери Иисуса.

В Евангелии от Матфея рассказы о непорочном зачатии менее подробны, чем в Евангелии от Луки, который вводит описание благовещения, т. е. того, как к Марии явился ангел и объявил, что она зачнет от святого духа. Но о дальнейшей жизни Марии — в период проповеди Иисуса, во время суда над ним и после его казни — в первых трех евангелиях Нового завета ничего не сказано. Мать Иисуса даже не названа среди присутствовавших при распятии. Только в Евангелии от Иоанна Мария, мать Иисуса, оказывается у креста и Иисус поручает ее своему любимому ученику (т. е. Иоанну, от имени которого написано четвертое евангелие). В Деяниях апостолов Мария, мать Иисуса, упомянута пребывающей в молитве после казни Христа вместе с учениками и братьями его (1:14). Вот и все сведения о Марии, содержащиеся в каноне. Такое отношение к ней не случайно: ведь в проповедях ранних христиан звучали призывы отречься от родных, заменить братство по крови братством по вере. Достаточно вспомнить эпизод, приведенный в первых трех новозаветных евангелиях. Когда Иисусу сказали, что мать и братья зовут его, он ответил: «Кто матерь моя и братья мои? И обозрев сидящих вокруг себя, говорит: вот матерь моя и братья мои...» (Мк. 3:33—34; Мф. 1:16; Лк. 8:19). Аналогичное речение содержится и в хенобоскионском Евангелии Фомы.

Отсутствие в раннехристианской традиции четких сведений о матери Иисуса привело к тому, что противники нового учения, прежде всего из иудеев, распространяли свою версию ее биографии. Эта версия приведена у Цельса. Ссылаясь на рассказы иудеев, Цельс пишет, что Мария была пряхой, которая родила сына от беглого римского солдата. Такой рассказ ставил своей целью скомпрометировать и Марию, и ее незаконного сына. Были ли хоть какие-нибудь исторические основания для него, мы сейчас сказать не можем.

Невзирая на скудость сведений о матери Христа в произведениях Нового завета, церковь установила в ее честь целый ряд праздников: рождество богородицы, введение во храм, успение. События, по поводу которых установлены эти церковные праздники, освещены не в канонических текстах, а в произведениях, официально не признанных священными.

В конце II в., когда появились сказания, повествующие о детстве Иисуса, начали распространяться и различные фантастические рассказы о его матери, где она

рисовалась существом необыкновенным. Тяга к сверхъестественному, традиция почитания женских божеств, уходящая корнями в глубокую древность, сказались на христианском восприятии образа богородицы.

В сказаниях о Марии, появившихся как дополнение к ранним евангелиям, прежде всего описывались ее детские и девичьи годы. В этих сказаниях Мария с самого начала выступает избранницей божией. Наиболее подробный рассказ о детстве Марии содержится в так называемом Евангелии Иакова, или «Истории Иакова о рождении Марии». Интересно отметить, что Мария, согласно этому сказанию, происходит из рода Давида. Автор его пытался таким путем снять ощущавшееся самими христианами противоречие между верой в непорочное зачатие и верой в происхождение Иисуса от потомков царя Давида, соединить две различные и разновременные традиции. Евангелие (в научной литературе его иногда называют «протоевангелие») Иакова начинается с описания того, как будущие родители Марии, престарелые Иоаким и Анна, скорбят о своей бездетности. Иоаким удаляется в пустыню пасти стада, а жена его молит бога послать ей ребенка. Наконец появляется ангел, возвещающий, что у Анны родится дочь. Родители дают обет посвятить дочь богу. Когда Марии минуло три года, Иоаким во исполнение обета отвел дочь в Иерусалимский храм, чтобы она там воспитывалась. На этом эпизоде и основан праздник введения во храм. В храме Мария оставалась до двенадцати лет. Интересно отметить, что Мария, по этому сказанию, не питалась обычной пищей, ангелы приносили ей пищу небесную. Здесь опять, как и в сказании о детстве Иисуса, мы видим переплетение отголосков гностических учений с древними языческими верованиями. Мы уже говорили о том, что виднейший идеолог гностического христианства Валентин писал о том, что Иисус «ел и пил особым образом». Как здесь не вспомнить, что боги древних греков тоже пили особый напиток — нектар и питались особой пищей — амброзией. Низведенные с философских высот доктрины гностиков переосмысливались в традиционно-сказочном духе и способствовали появлению в христианской мифологии новых фантастических деталей.

Когда Марии исполнилось двенадцать лет, повествуется в Евангелии Иакова, жрецы храма по велению ангела созывают вдовцов, чтобы выбрать среди них хранителя (опекуна) Марии. Когда старики-вдовцы собрались,

из посоха, с которым пришел плотник Иосиф, вылетела голубка и села ему на голову. Марию вручили Иосифу, чтобы он охранял ее девственность.

Далее в Евангелии Иакова рассказывается о том, как Иосиф обнаружил беременность Марии, как их вызвали в храм и заставили пройти испытание «водою ревности». Это был древний обычай, восходивший еще к первобытным временам: людям, подозревавшимся в прелюбодеянии, давали выпить воду, смешанную с грязью. Если они без болезненных последствий проглатывали отвратительную жижу, то объявлялись невиновными. Естественно, в сказании Иакова Иосиф и Мария легко проходят через это испытание.

Заканчивается сказание описанием рождения Иисуса. В основу его положены соответствующие места из евангелий от Матфея и от Луки, но с некоторыми добавлениями. У Иакова в этот эпизод введен еще один персонаж: к только что родившей в пещере Марии приходит женщина по имени Саломея, которая хочет удостовериться в ее девственности. В наказание за неверие у Саломеи отсыхает рука. Появившиеся ангелы приказывают раскаявшейся Саломее коснуться новорожденного. Она берет его на руки и тут же исцеляется. В Евангелии Иакова, как и в сказании о детстве, сверхъестественные свойства Иисуса проявляются, таким образом, с самого его рождения. Саломея упоминается в числе женщин, присутствовавших при казни Иисуса, в Евангелии от Марка (15:40; 16:1). Кто такая Саломея — в каноне не объясняется. Этот персонаж фигурирует и в гностических произведениях. Согласно хенобоскионскому Евангелию Фомы, Саломея объявила себя ученицей Иисуса. Автор Евангелия Иакова, стремясь расцветить свой рассказ различными чудесами, использовал это имя в эпизоде рождения Иисуса, которое свершается в пещере.

История Марии кончается рассказом о том, как она прячет младенца Иисуса от преследования Ирода в яслях для скота. Автор использовал здесь образ яслей, столь близкий первым христианам из низов общества, но в другом контексте, чем в Евангелии от Луки (у Луки Иисус рождается в яслях). В дошедших до нас рукописях после этого рассказа следует повествование о гибели Захарии — отца Иоанна Крестителя. Ирод приказал его убить за то, что тот отказался выдать ему младенца Иоанна. Это повествование явно взято из разных рассказов об Иоанне и к истории Марии отношения не имеет.

Оба евангелия — Фомы о детстве Иисуса и Иакова о детстве и юности Марии — представляют собой удивительное смешение разных христианских учений, преданий, равно как и привнесенных в христианство представлений о древних, главным образом античных, божествах. Создание этих евангелий во второй половине II в. показывает, что многим рядовым верующим были чужды догматические споры гностического и ортодоксального направления, что они почитали книги, созданные различными, часто враждебными друг другу, теоретиками и богословами, по-своему осмысляя их и приспосабливая к своему восприятию христианства.

Популярность «Истории Иакова о рождении Марии» подтверждается тем, что она дошла до нас и на греческом, и на сирийском языке. Кроме того, существовали эфиопская, армянская, коптская, арабская и славянская переработки этой «Истории». Церковь не признавала сказание Иакова каноническим: оно явно было написано позже четырех евангелий Нового завета и слишком вольно передавало рассказ о рождении Иисуса. Но оно не было отнесено и к числу «отрешенных», т. е. категорически запрещенных книг. Церковь не препятствовала его распространению, как и сказания Фомы о детстве Иисуса.

В сказании Иакова Мария с момента ее появления на свет выступает избранницей божией, благочестивой и целомудренной, но она еще не воспринимается как божество. О конце ее жизни ни в этом сказании, ни в других христианских произведениях вплоть до конца IV в. ничего не было сказано. В конце II в. Мария еще не стала самостоятельной фигурой в системе христианских догматов. Но чем шире распространялось христианство, чем больше оно включало в себя традиционных обычаев и верований, тем больше «божественных» черт появлялось в образе Марии. Вряд ли в Римской империи можно было найти область, где в той или иной форме не почиталось бы женское божество — богиня-мать, богиня плодородия. В Греции это была Деметра, в Малой Азии — Кибела, в Египте — Исида. Потребность в культе женского божества, в поклонении матери, защитнице и помощнице оставалась у людей, перешедших от почитания Исиды или Деметры к почитанию Иисуса. И вероятно, чем меньше человеческих черт оставалось в образе Иисуса, чем больше он превращался в недоступного и даже грозного бога, тем острее становилась эта потребность. Мария

сливалась в представлениях верующих с могущественными и добрыми древними «матерями богов».

Обожествление Марии далеко не сразу было принято христианской церковью. Еще в IV в. между отдельными группами христиан шла борьба по вопросу о том, как относиться к культу девы Марии. Епископ кипрский Епифаний, живший в середине IV в., в сочинении «Панарион» осуждал тех почитателей Марии, которые «стараются ставить ее вместо бога и говорят о ней, увлеченные каким-то безумием и умоповреждением». Епифаний, выражая мнение ряда церковных руководителей, писал, что Мария не должна быть предметом поклонения, не следует делать ее богом: «В чести да будет Мария, но поклоняться должно отцу и сыну и святому духу». В доказательство того, что Мария не является основным лицом в христианском культе, Епифаний ссылается на то, что в «священном писании» нет никаких сведений ни о смерти, ни о погребении Марии.

Только в конце IV в. появилось сочинение анонимного автора «Об успении Марии». В нем как раз и рассказывается о последних годах жизни матери Иисуса, ее смерти и вознесении на небо. Имея возможность не следовать раннехристианской традиции (ибо ее, как мы уже говорили, в отношении матери Иисуса почти не существовало), автор использовал самые разные предания, дав полную волю своему воображению. Основываясь на беглом упоминании в Деяниях апостолов, он рассказывает, что Мария некоторое время жила в Иерусалиме вместе с Иоанном (которому, согласно Евангелию от Иоанна, поручил ее Иисус перед своей смертью). Затем она переселилась в малоазийский город Эфес, где занималась проповедью христианства. Перед смертью она снова вернулась в Иерусалим. Смерть ее (по христианской терминологии — успение) сопровождалась различными чудесами: сам Иисус в окружении множества ангелов спустился на сверкающем облаке и принял ее душу. К моменту смерти Марии в Иерусалим прибыли все апостолы, кроме Фомы. Они и похоронили ее. На третий день после ее смерти в Иерусалим пришел Фома и захотел посмотреть на тело умершей. Апостолы по его просьбе открыли гроб, но он оказался пустым. Вечером, когда ученики Иисуса, собравшись все вместе, обсуждали это событие, «отверзлись небеса» и там показалась Мария. Как и ее сын, она воскресла в своем человеческом облике.

Нетрудно заметить, что автор сказания «Об успении

Марии» использует евангельские рассказы о воскресении Иисуса, перенося их на его мать. По-видимому, самостоятельных преданий о смерти Марии не существовало; кроме того, повторение «воскресения» как бы ставило Марию в один ряд с Иисусом, подчеркивало ее божественность в отличие от остальных, пусть самых святых и праведных, проповедников христианства.

В IV—V вв. устанавливается культ Марии. К ней начинают применять названия «богородица» и «богоматерь» — выражения, восходящие к наименованию древних языческих богинь (например, великая матерь богов Кибела). Впервые Мария названа так в трудах епископа города Никомедии Евсевия около середины IV в. Но окончательно Мария была признана богоматерью только в 431 г. на соборе в городе Эфесе, созванном по решению императора Восточной Римской империи Феодосия II. Не случайно прежде всего в восточных районах утверждается культ богоматери: на нее были перенесены многие черты и функции, которыми наделяло население этих районов древних богинь-матерей. Центром почитания Марии стал малоазийский город Эфес, издавна известный своим храмом в честь богини Артемиды, воспринимавшейся там как богиня плодородия.

Праздники же в честь богородицы введены церковью еще позднее. Они были приурочены к местным языческим праздникам. Рождество богородицы впервые стало отмечаться в VI в., успение — с конца V в. Первое совпадало с началом нового года (на Востоке год начинался с сентября), а успение — с празднованием сирийскими крестьянами окончания уборки урожая.

Апокрифические сказания о Марии, пожалуй, наиболее ярко отражают тот путь, который прошли христианские верования за три первые века своего существования. Вряд ли ранние христиане, накликáвшие кары на всех, кто почитает идолов, могли представить себе, что когда-нибудь их единомышленники будут поклоняться статуям богородицы. Христианство впитало в себя наиболее стойкие древние религиозные представления, приспособило их к основным положениям своего учения, но и само приспособилось к ним. Недаром один из исследователей раннего христианства писал, что культ древней богини-матери «снова ожил в культе Марии, переменив только имя и получив христианскую окраску» [1].

---

[1] *Древс А.* Миф о деве Марии. М., 1929, с. 93.

Отсутствие в первоначальном христианстве единого учения, многочисленность борющихся друг с другом направлений, обилие «священных» книг, по-разному, трактующих основные христианские положения и догматы,— все это облегчало проникновение древних верований в новую религию, создание разных легенд и мифов. Некоторые из этих мифов так и остались достоянием «тайных писаний», другие в той или иной степени были признаны официальной церковью и послужили основанием для установления многих христианских праздников.

ОПРАВДАНИЕ ПОНТИЯ ПИЛАТА

Если сказания о детстве Иисуса и о жизни его матери явились своеобразным результатом взаимодействия христианства и «языческих» верований, то группа апокрифов, связанная с именем Понтия Пилата, отражала приспособление новой религии к существующему общественному строю и государству. Мы уже говорили о том, что образ Пилата по-разному трактовался в новозаветных и апокрифических евангелиях начала II в., но в этих произведениях прокуратор Иудеи не играл основной роли, поскольку главной задачей евангелий было описание страстей и воскресения Иисуса. Однако в христианской пропаганде II—IV вв. отношение к римскому чиновнику было слишком важным вопросом, чтобы можно было ограничиться тем, что рассказывали о нем ранние евангелия. Защищая свое учение перед императорами, а затем и подготовляя союз с ними, многие руководители христианских общин стремились снять всякую вину за смерть Иисуса с представителя римской администрации. Пассивность Пилата в решении судьбы Христа (вспомним образ Пилата в Евангелии Петра и отчасти в канонических евангелиях) не соответствовала идее этого союза. Кроме этого, чисто политического, аспекта превращение Христа из иудейского мессии в мировое божество должно было породить в умах верующих представление о признании его римлянами, как и всеми, кто с ним общался (за исключением «ослепленных» иудеев).

В течение II—IV вв. среди христиан получили распространение писания, которые ставили своей целью показать сочувствие Пилата Иисусу, подробно описать его отношение к основателю христианства. В конце II — начале III в. имело хождение поддельное донесение Пилата императору Тиберию (до нас оно не дошло), где описы-

вался процесс над Иисусом, а позднее было создано «Письмо Пилата императору Клавдию». Правда, Клавдий царствовал уже после того, как Пилат за свою жестокость был отстранен от должности прокуратора. Но создателей этого письма, как и многих других религиозных писателей того времени, подлинная хронология не интересовала. Все письмо написано в христианском духе. В нем Пилат коротко пересказывает христианскую легенду, называет Иисуса посланником бога, предсказанным пророками. Последнее весьма любопытно. Люди, жившие в условиях Римской империи, даже если они были фанатично верующими христианами, не могли не знать, что прокуратор в донесении своему владыке не мог ссылаться на авторитет библейских пророков. Но дело в том, что авторы подобных писаний не стремились придать достоверность описываемому. Они писали о том, что, с их точки зрения, *должно было быть,* выдавая желаемое за действительное.

Главная вина за казнь Иисуса, как и следовало ожидать, возлагается в этом письме на иудеев: «Иудеи видели, как он слепых делал зрячими, прокаженных — чистыми, как он врачевал расслабленных, изгонял из людей демонов, воскрешал даже мертвых, повелевал ветрами, шествовал сухими ногами по волнам морским и совершил много чудесных знамений (здесь перечислены чудеса Иисуса, которые упоминаются в четырех новозаветных евангелиях.— *И. С.*). И так как народ иудейский называл его сыном божиим, то возненавидели его иудейские первосвященники, схватили его и предали его мне. Измышляя ложь на ложь, они сказали, что он волшебник и поступает против их закона» [1]. Интересно отметить, что среди обвинений, возведенных на Иисуса первосвященниками, в письме не упомянуты те, которые затрагивали бы римлян, в частности нет обвинения в том, что Иисус претендовал на роль «царя иудейского». Эта деталь была сознательно опущена, а весь конфликт сведен к ненависти первосвященников к Иисусу. Далее в письме сказано, что Пилат отдал Иисуса «на усмотрение» иудеев. Решение его не аргументировано, о нем упоминается в одной фразе. Трудно было найти реальное оправдание такому действию, но автор и не пытался сделать это. Ему было важно показать, что римский про-

[1] Цитаты здесь и далее даны в переводе С. А. Жебелева. См.: *Жебелев С. А.* Евангелия канонические и апокрифические, с. 96.

куратор признал в Иисусе сына божия. По словам автора этого апокрифа, после воскресения Иисуса иудеи подкупили стражу, чтобы та обвинила учеников Иисуса в похищении его тела,— мотив уже знакомый нам по Евангелию Петра. Однако римские легионеры не поддались на уговоры, они «не могли молчать» и открыто свидетельствовали о воскресении. Кончается письмо-донесение словами: «Я доношу тебе обо всем этом, чтобы не распространилась какая-либо ложь и чтобы ты не подумал, что следует верить лживым иудеям».

«Письмо Пилата Клавдию» было не единственным сочинением, которое дополняло новозаветную версию суда над Иисусом. Вероятно, в III в. было создано и так называемое Евангелие Никодима, которое дошло до нас в более позднем латинском переводе. Это евангелие состоит из двух непосредственно не связанных друг с другом частей: первая часть называется «Воспоминание о господе нашем Иисусе Христе и его деяниях, имевших место при Понтии Пилате», вторая — «Сошествие Христа в ад». В этой последней части приводится совершенно фантастический рассказ о путешествии Иисуса в ад, где он схватил Сатану и приказал заковать его в цепи. Вероятно, первоначально это были два самостоятельных произведения, которые объединил какой-нибудь переписчик. Но возможно, объединение это не случайно: обе части, при всей их внутренней несвязанности, отражают общий подход к образу Иисуса. Он предстает в Евангелии Никодима фигурой совершенно фантастической, а в деятельности его главное место занимают теперь не проповеди, а совершение самых невероятных чудес. Для стиля писаний, включенных в Евангелие Никодима, характерны преувеличения, цветистые обороты, рассчитанные на легковерных читателей.

В первой части этого сочинения содержится гораздо более подробный, чем в Новом завете, рассказ о суде над Иисусом. Основное внимание уделено допросу Иисуса Пилатом. Автор старательно подчеркивает, что прокуратор Иудеи был настроен по отношению к Иисусу чрезвычайно доброжелательно. Он дал возможность высказаться всем людям, которые защищали обвиняемого. Иудеи, слушая этих свидетелей, «гневались и скрежетали зубами». Слыша это, Пилат говорил им: «Что вы скрежещете зубами, услышав правду?» Из этого рассказа остается неясным, почему же все-таки, будучи уверенным в невиновности Иисуса, Пилат не использовал своей

власти и не отпустил его. Как и автор «Письма Пилата к Клавдию», автор Евангелия Никодима не останавливался на этом вопросе, зато он постарался как можно ярче описать неистовство иудеев.

Кульминационным пунктом в рассказе Никодима является описание главного чуда, происшедшего во время суда: когда Иисуса вели на допрос, знамена, которые держали римские легионеры, согнулись и поклонились ему. Рассказ этот варьируется и расцвечивается: знамена кланяются и тогда, когда сами иудеи берутся их держать. Итак, не только римский прокуратор сочувствовал Иисусу, но и римские военные знамена склонились перед ним. Следовательно, Иисус как божество был признан римлянами еще во время его проповеди. Естественно, что римский император также рано или поздно должен признать христианство, а христиане в свою очередь должны признать власть императоров: ведь представитель одного из них стремился защитить Иисуса от «скрежетавших зубами» иудеев. Вот логический вывод, к которому подводило читателей Евангелие Никодима.

Характерной чертой всех поздних сказаний типа Евангелия Никодима было отсутствие в них этических и догматических положений. Они одинаково далеки и от мистической философии гностиков, и от призывов помогать беднякам, столь ярко выраженных в апокрифах иудеохристиан. Эти произведения никого не утешают и ничего не обещают: ни царства божия на земле, ни слияния с логосом. Они представляют собой крайнюю вульгаризацию христианства. Их читателями были новообращенные, не слишком образованные люди из городских предместий и деревень, для которых Иисус был не спасителем несчастных, а грозным божеством, способным совершать любые чудеса и жестоко карать непослушных. Антииудейские настроения, выраженные в Евангелии Никодима, не были связаны с конкретной исторической обстановкой ни в империи, ни внутри христианства. Они были проявлением общего христианского фанатизма, того самого фанатизма, который приводил к уничтожению произведений античного искусства, преследованию науки, разрушению древних храмов. Усилившаяся, а затем и победившая церковь преследовала всех нехристиан.

Разумеется, эти писания не могли быть признаны церковью боговдохновенными: они были созданы намного позже новозаветной литературы, расходились с древней

традицией во многих деталях и, наконец, не содержали этических поучений, т. е. не определяли норм поведения людей, что было важно и для самих верующих, и для руководителей церкви. Но читать подобные произведения не запрещалось. После признания христианства государственной религией распространилось много сказаний, посвященных разным евангельским персонажам, где переплетались отзвуки древней христианской традиции с языческими мифами и сюжетами античной литературы.

Апокрифы конца II—IV вв., хотя и не были объявлены священными, наложили свой отпечаток на христианскую догматику. Эти апокрифы наглядно показывают нам тот долгий и сложный путь, который прошло христианство от первых экклесий, малочисленных и гонимых, до могущественной организации, грозившей самым тяжким наказанием всем, кто ей не подчинялся. Они свидетельствуют о том, что евангелия продолжали создаваться на всем протяжении периода раннего христианства, вплоть до утверждения канона в V в., и что христианская традиция, отраженная в этих евангелиях, в IV в. была еще более разнообразной и противоречивой, чем традиция конца I—II вв.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализируя не признанные церковью христианские книги, мы убедились в том, что единого, стройного христианского учения никогда не существовало, что христиане непрерывно спорили друг с другом по вопросам догматики, этики, обрядности и даже по отдельным «фактам биографии» Иисуса.

Подводя итоги, можно выделить несколько наиболее важных для христиан вопросов, по которым существовали серьезные расхождения. Прежде всего, это относится к образу самого основателя нового учения. Он почитался одними (и притом самыми ранними) группами христиан как пророк, другими — как богочеловек, третьими — как предвечно существующий логос. Знаменательны и расхождения между разными группами христиан по вопросу о сущности царства божия. У первых христиан, как это видно из речения об изобилии, приведенного у Папия, из папирусного логия о воскресении мертвых, из Откровения Иоанна, существовало убеждение в том, что второе пришествие близко и, когда оно свершится, на земле установится царство добра и справедливости. В наиболее раннем из новозаветных евангелий, Евангелии от Марка, представление о вознаграждении на земле еще сохраняется. Но затем «царство божие» заменяется «царствием небесным» (Евангелие от Матфея), появляются первые описания потустороннего рая и ада (Апокалипсис Петра). Гностики идут еще дальше: они вообще отвергают идею воздаяния. Царство божие для них «вне и внутри» человека, а единственно возможное спасение — слияние индивида с этим духовным царст-

вом. Подобные гностические идеи получили отражение и в Новом завете. В Евангелии от Иоанна содержится знаменательная фраза: «Царство мое не от мира сего» (18:36).

По-разному решали христиане I—IV вв. и проблему отношений с окружающим миром, вопросы этики. Здесь диапазон расхождений был особенно широк — от крайнего аскетизма ряда христианских групп (монтанисты, сторонники Маркиона и др.) до моральной распущенности некоторых последователей гностических учений. Частью христианской этики выступало отношение к бедности и богатству. Отрицательное отношение к богатству, выраженное в Евангелии евреев, Учении двенадцати апостолов (Дидахе), некоторых ранних речениях, дошедших до нас в хенобоскионском Евангелии Фомы, сменяется со временем требованием благотворительности, учением о взаимной необходимости бедных и богатых (четко обоснованным в «Пастыре» Гермы), а в произведениях более поздних церковных писателей (например, у Иринея) и прямым оправданием существования богатства. У авторов новозаветных книг отношение к богатству различно, но для большинства из них бедные — богатые всего лишь одна из антитез окружающего христиан общества наряду с благополучными — несчастными, здоровыми — калеками и т. п. Для гностиков бедность и богатство выступали как часть еще более общего мирового разделения на противоположности, включавшего и разделение на мужское и женское, левое и правое.

Разумеется, расхождения между отдельными христианскими группами не исчерпывались вышеприведенными вопросами. Мы отметили только наиболее существенные линии этих расхождений.

Но хотя среди сторонников новой религии шла непрерывная борьба различных направлений, четкого разграничения между ними не было. Эти направления взаимопроникали и влияли друг на друга. Христиане имели возможность читать произведения, созданные в самых разных христианских общинах. Такое положение существовало вплоть до выработки победившей ортодоксальной церковью списка «отрешенных» книг. Именно поэтому в произведениях Нового завета можно увидеть и следы влияния иудеохристианства, и идеи гностиков. Во II—III вв. защитники христианства, его идеологи и богословы использовали всю эту литературу в своих сочинениях, не только споря с ней, но и ссылаясь на ее авторитет.

Апокрифические писания содержат христианскую традицию, которая не переставала развиваться и меняться на протяжении трех первых веков существования новой религии. Эта традиция отражала взгляды, интересы, чаяния разных слоев общества, среди которых распространялось христианское учение. Она впитывала в себя черты иудейского мессианизма, восточных, особенно египетских, культов, греко-римской идеалистической философии.

Христианство создавалось людьми, которые стремились найти иллюзорный выход из того социально-психологического тупика, в который зашло античное общество и античная идеология. Обилие же направлений в раннем христианстве, острота споров между их приверженцами свидетельствуют о том, что ни одно из этих направлений не могло удовлетворить всех духовных потребностей населения Римской империи. Ортодоксальная церковь победила потому, что она сумела приспособиться к реальной жизни, принять существующий порядок (и даже оправдать его) и получить в конце концов поддержку государственной власти. Но эта победа не была полной: на протяжении всего средневековья в разнообразных религиозных движениях, которые церковь называла еретическими, развивались идеи, высказанные отдельными христианскими группами во II—III вв.

Изучение писаний, которые церковь называет тайными и подложными, но которые на самом деле почитались в начале нашей эры значительным числом верующих-христиан, позволяет восстановить подлинную историю раннего христианства, понять, как создавались его «священные» книги.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август Гай Юлий Цезарь Октавиан — римский император (27 до н. э.— 14 н. э.) — 15—20, 24, 25, 28, 36, 44, 45, 47, 132, 168, 193, 194
Августин Аврелий (354—430) — христианский писатель — 38
Авель — сын Адама (библейск.) — 270
Авраам — родоначальник еврейского народа (библейск.) — 68
Аврелиан — римский император (270—275) — 160, 170
Аврилий Артемидор — 120
Аганий — христианский епископ в Египте (X в.) — 63, 64, 72
Адам — первый человек (библейск.) — 270, 287, 290
Адриан — римский император (117—138) — 118—121, 123, 124, 241
Акила — помощник апостола Павла — 80, 105
Александр — медник из Рима, упоминаемый апостолом Павлом — 83
Александр — прорицатель, упоминаемый Лукианом — 127, 133, 167
Александр Македонский — царь Македонии, крупнейший полководец древности (336—323 до н. э.) — 37, 76, 209
Александр Север — римский император (222—235) — 170
Амусин И. Д.— советский историк — 48, 50, 51, 54, 55, 66, 96
Амфион Гай Юлий — рабовладелец из г. Сидона — 31
Анания — персонаж из Деяний апостолов — 104, 105, 109
Ангра-Манью — божество в иранской мифологии — 258
Андрей — апостол — 74, 194
Антоний Марк (ок. 83 — 30 до н. э.) — римский политический деятель и полководец — 15, 16
Антонин Пий — римский император (138—161) — 121, 123
Антонины — династия римских императоров (96—192) — 118, 119, 124, 125, 129, 248, 264
Аполлон — бог в древнегреческой мифологии — 19, 40, 307
Аппиан — римский историк (II в.) — 13
Арий — христианский деятель (конец III — начало IV в.) — 159, 176, 177
Аристарх — христианин, упоминаемый в Деяниях апостолов — 80
Аристид — христианский апологет (II в.) — 135
Аристотель — древнегреческий философ (384—322 до н. э.) — 87

Артемида — богиня в древнегреческой мифологии — 29, 318
Архипп Флавий — вольноотпущенник императора Домициана — 34
Атум — бог в древнеегипетской мифологии — 281
Атия — мать императора Августа — 20
Аттис — бог в древнеегипетской мифологии — 39, 77
Афанасий — епископ (IV в.) — 205
Афина — богиня в древнегреческой мифологии — 37, 38
Афинагор — христианский писатель (II в.) — 138, 168
Афродита — богиня в древнегреческой мифологии — 38
Ахура-Мазда — божество в иранской мифологии — 258, 259

Бар Кохба (Симон бен Косеба) — предводитель антиримского восстания в Иудее (132—135) — 74, 123, 145, 146, 240—242, 264, 265
Бауэр Б. — немецкий ученый, исследователь раннего христианства — 65
Бландина — христианка, сожженная за веру, согласно преданию (II в.) — 141
Брут Марк Юний — римский политический деятель (I в. до н. э.) — 14
Будда — имя, данное основателю буддистской религии Сиддхартхе Гаутаме (конец VII — начало VI в. до н. э.) — 173
Бычков В. В. — советский ученый — 168

Валаам — христианский деятель, упоминаемый в Откровении Иоанна — 82, 97, 197
Валак — христианский деятель, упоминаемый в Откровении Иоанна — 82, 97
Валентин — христианин-гностик (II в.) — 271, 272, 285, 314
Валериан — римский император (253—260) — 172, 173
Варнава — спутник апостола Павла — 41, 79, 80, 83, 204, 225
Варфоломей — апостол — 74, 189
Василид — христианин-гностик (II в.) — 271
Венера — богиня в древнеримской мифологии — 38
Вергилий — римский поэт (I в. до н. э.) — 24
Веспасиан — римский император (69—79) — 22, 62
Виктор — римский епископ (II в.) — 155, 225
Винтер П. — немецкий историк (ГДР) — 72
Виппер Р. Ю. (1859—1954) — советский историк, академик — 65, 250

Гавриил — архангел (библейск.) — 311
Гай — адресат Третьего послания Иоанна — 186
Галерий — римский император (293—311) — 174, 175
Галлиен — римский император (263—268) — 173
Галлион — римский наместник, упоминаемый апостолом Павлом — 84, 162
Геката — богиня в малоазийском пантеоне — 33, 39, 167
Гера — богиня в древнегреческой мифологии — 38
Геракл — герой древнегреческой мифологии — 307
Герма — автор христианского сочинения «Пастырь» (II в.) — 133, 134, 148, 189, 202—205, 250—256, 325
Гермес — бог в древнегреческой мифологии — 41
Гермес Трисмегист (Трижды величайший) — 130, 260, 261, 281
Геродот — древнегреческий историк (V в. до н. э.) — 195
Гонорий — римский император (395—423) — 180
Гракх Тиберий Семпроний — римский народный трибун (II в. до н. э.) — 198

Давид — иудейский царь (конец XI — первая половина X в. до н. э.) — 58, 115, 312, 314
Дамарь — спутница апостола Павла — 81
Деметра — богиня в древнегреческой мифологии — 316
Деметрий — александрийский епископ (конец II — начало III в.) — 159
Деций — римский император (249—251) — 152, 171, 172
Диатреф — христианин, упоминаемый в Третьем послании Иоанна — 186, 187
Димас — спутник апостола Павла — 83, 84
Диоклетиан — римский император (284—305) — 127, 159, 173, 174
Дион Кассий — римский епископ (I в.) — 131
Дион Хрисостом — оратор (I в.) — 33
Дионис — божество в древнегреческой мифологии — 16, 32, 40, 77
Дионисий — спутник апостола Павла — 81
Домициан — римский император (81—96) — 118, 124, 131, 132
Донат — христианский деятель (IV в.) — 176
Донини А. — итальянский историк — 56
Древс А. (1865—1935) — немецкий философ-идеалист, историк раннего христианства — 318

Ева — первая женщина (библейск.) — 270, 287
Евгемер — греческий писатель (III в. до н. э.) — 257
Евсевий — епископ никомедийский (IV в.) — 318
Евсевий — епископ кесарийский, автор «Церковной истории» (IV в.) — 63, 140, 157, 165, 189, 192, 204, 208, 232, 250, 277
Елена — спутница Симона Мага — 265
Епифаний — христианский епископ и писатель (IV в.) — 224, 317

Жебелев С. А. (1867—1941) — советский историк, академик — 213, 320

Загрей — согласно древнегреческой мифологии, сын Зевса — 40
Заратуштра — пророк и реформатор древнеиранской религии (VI в. до н. э.) — 173
Захария — по христианской легенде, отец Иоанна Крестителя — 315
Зевс — божество в древнегреческой мифологии — 37, 38, 40—42
Зинобия — правительница Пальмиры (III в.) — 160, 170

Иаков — апостол — 54, 74, 92, 95, 100, 105, 157, 189, 194, 202, 204, 206, 314—316
Иаков — брат Иисуса — 59, 62, 74, 225, 227, 233, 309
Иезавель — пророчица — 97, 107, 197
Иероним — христианский писатель, один из «отцов церкви» (конец IV — начало V в.) — 156, 275
Игнатий — христианский деятель (II в.) — 132, 145, 147, 150, 151
Иисус — христианин, прозванный Юстом (упомянут в посланиях Павла) — 80
Иисус Христос — 55, 57—65, 67—75, 78, 82, 84, 87—93, 95, 100, 104, 105, 107—109, 111, 123, 128, 137, 139, 143—146, 148, 150, 155, 158—160, 162, 163, 165, 173, 175—177, 181, 185, 187, 188, 190—200, 202, 203, 205—207, 209, 211, 213—233, 235—244, 253—255, 260, 262, 263, 265—267, 270, 272, 274, 283, 284, 286, 288—290, 292—299, 301—303, 306—322, 324
Иоаким — по христианской легенде, отец девы Марии — 314

Иоанн — апостол — 57, 59, 74, 81, 89, 91, 94, 97, 108, 130, 138, 147, 157, 185—188, 202, 205, 208—210, 213, 219, 221, 222, 227, 230, 231, 233, 239, 244, 247, 248, 262, 263, 275, 283, 284, 312, 313, 317, 325
Иоанн — один из руководителей палестинских христиан, упоминаемый апостолом Павлом — 225
Иоанн Златоуст — христианский проповедник, патриарх (конец IV — начало V в.) — 181
Иоанн Креститель — 58, 62, 64—69, 71, 79, 202, 224, 226, 227, 236, 261, 266, 312, 315
Ионатан — иудейский первосвященник (I в.) — 49
Иосиф — согласно христианской легенде, муж девы Марии — 58, 93, 144, 205, 226, 266, 284, 311, 312, 315
Иосия — брат Иисуса — 59, 227
Иосия — христианин, упомянутый в Деяниях апостолов — 104
Ипатия — женщина — математик и астроном (V в.) — 179
Ипполит Римский — христианский писатель (II в.) — 138, 158, 159
Ириней — христианский епископ, писатель (II в.) — 138, 140, 141, 148, 149, 188, 189, 191, 192, 197, 201, 211, 220, 226, 227, 239, 250, 267, 274, 279, 325
Ирод Антипа — правитель (тетрарх) Галилеи (I в.) — 44, 45, 47, 48, 66, 71, 73, 236, 238, 242
Исида — богиня в древнеегипетской мифологии — 39, 281, 316
Иуда — апостол — 185, 204
Иуда — брат Иисуса — 59, 227
Иуда Искариот — 211, 213
Исайя — один из главных библейских пророков — 66, 230

Каин — сын Адама, убивший своего брата Авеля (библейск.) — 270
Калигула — римский император (37—41) — 48
Каллист — христианский деятель (II в.) — 136, 152, 153, 158, 159
Каракалла — римский император (211—217) — 124
Кардеа — божество в древнеримской мифологии — 38
Карпократ — христианин-гностик (II в.) — 189
Кассий — римский политический деятель (I в. до н. э.) — 21
Квинтилий Вар — римский наместник в Сирии (I в.) — 47
Кибела — малоазийское божество — 155, 275, 316, 318
Киприан — епископ, один из «отцов церкви» (II в.) — 135, 152, 154, 159, 168, 172
Кир — персидский царь (VI в. до н. э.) — 230
Кифа — один из руководителей палестинских христиан, упоминаемый апостолом Павлом — 225
Клавдий — римский император (41—54) — 22, 24, 28, 35, 61, 163, 320, 322
Клеопатра — египетская царица (I в. до н. э.) — 16
Климент — спутник апостола Павла — 204
Климент Александрийский — христианский писатель (конец II — начало III в.) — 134, 135, 138, 155, 189, 209, 215, 250, 272
Климент Римский — легендарный римский епископ — 83, 116, 151, 225
Кнабе Г. С. — советский историк — 120
Ковалев С. И. (1886—1960) — советский историк — 65, 79
Козаржевский А. Ч. — советский ученый — 185, 209
Колумелла — римский писатель (I в.) — 23
Коммод — римский император (180—192) — 125, 132
Константин — римский император (306—337) — 175—177, 179, 204, 205, 277

Констанций — римский император (337—361) — 177, 178
Корд Кремуций — римский историк (1 в.) — 21
Корнелия — мать братьев Гракхов — 89
Косидовский З.— польский писатель — 59, 79, 185
Крискент — спутник апостола Павла — 83
Крывелев И. А.— советский историк — 57, 65, 79
Кубланов М. М.— советский историк — 56, 79, 185, 199

Леви — жрец, персонаж хенобоскионского папируса — 221
Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924) — великий основатель Коммунистической партии Советского Союза, гениальный мыслитель-материалист и атеист, продолжатель учения К. Маркса и Ф. Энгельса, вождь и учитель мирового пролетариата и международного коммунистического движения — 257
Ленцман Я. А. (1908—1967) — советский историк — 65, 113, 185
Ливий Тит — римский историк (59 до н. э.— 17 н. э.) — 39
Ливия — жена императора Августа — 20
Лидия — христианка, упоминаемая апостолом Павлом — 81, 101, 105
Лимеит — божество в древнеримской мифологии — 38
Лициний — римский император (308—324) — 175, 204
Лука — евангелист — 58, 59, 69, 79, 89, 185—188, 201, 202, 208, 210, 216, 217, 221, 222, 226, 238, 266, 290, 298, 300, 301, 310, 312, 313, 315
Лукиан — писатель-сатирик (II в.) — 101, 102, 127, 128, 136, 138, 166, 167, 195, 266

Максимилла — пророчица — 155, 275, 277
Мани — проповедник, основатель манихейства (III в.) — 173
Мария — по христианской легенде, мать Иисуса — 58, 59, 61, 91, 93, 144, 205, 206, 226—228, 262, 266, 292, 311—318
Мария Магдалина — 71, 237, 311
Марк — евангелист — 58—60, 68, 111, 185, 187—189, 192, 201, 208, 211—213, 216, 217, 220—222, 226, 227, 229, 237, 315, 324
Марк — племянник Варнавы, упомянутый в посланиях Павла — 80
Марк Аврелий — римский император (161—180) — 26, 129, 258
Маркион — христианский деятель (II в.) — 132, 146, 147, 265—269, 325
Марция — любовница императора Коммода, христианка — 132
Матфей — евангелист — 58—60, 66—70, 73, 109, 111, 185, 187—189, 201, 208, 210, 213, 216, 217, 219—222, 224, 235, 238, 253, 284, 290, 295—298, 300, 301, 312, 313, 315, 324
Мелитон — епископ г. Сард (II в.) — 168
Минерва — богиня в древнеримской мифологии — 38
Минуций Феликс — один из христианских теологов (конец II — начало III в.) — 102, 135, 166—168
Митра — божество в иранской мифологии — 40, 82, 128, 167, 259
Митридат — царь государства Понт в Малой Азии (II — I в. до н. э.) — 13
Мнасон — христианин, упоминаемый в посланиях Павла — 81
Моисей — мифический библейский пророк — 229
Монтан — христианский проповедник (конец II в.) — 155—157, 275—277

Муратори Лудовико — итальянский исследователь (1652—1750) — 157, 202, 204, 236, 244, 250

Навуходоносор — вавилонский царь (VI в. до н. э.) — 76
Нерва — римский император (96—98) — 118
Нерон — римский император (54—68) — 21, 22, 26, 46, 163, 164
Несторий — константинопольский епископ (V в.) — 180
Никодим — евангелист — 206, 321, 322

Онисифор — спутник апостола Павла — 83
Ориген — христианский деятель (II—III в.) — 63, 64, 135, 138, 159, 204, 214, 228, 250, 295
Орфей — древнегреческий мифологический герой — 40
Осирис — божество в древнеегипетской мифологии — 39, 77, 82, 282

Павел — апостол — 29, 33, 44, 49, 54, 57, 69, 78—86, 89, 91—93, 95, 97—101, 104—110, 112—114, 135, 139, 140, 144, 148, 149, 161—163, 168, 181, 185—189, 191, 193, 197, 199, 216, 225, 226, 230, 233, 235, 242, 246, 251, 262, 263, 266, 267, 269, 283, 286, 312
Павел — епископ самосатский (III в.) — 159, 160, 170
Пандира (Пантера) — римский солдат, упоминаемый Цельсом — 61
Папий — христианский писатель (первая половина II в.) — 58, 67, 189, 194, 207, 210—212, 224, 245, 324
Педаний Секунд — римский префект (I в.) — 25, 26
Перегрин — философ-киник, описанный Лукианом — 102, 127, 128, 136, 138, 167, 266
Пертинакс — римский император (192) — 125
Петр — апостол — 73, 74, 90—92, 105, 143, 144, 149, 151, 153, 157, 185, 189, 190, 194, 197, 202, 204, 208, 223, 230, 235—250, 255, 256, 263, 284, 296, 319, 321, 324
Пий — римский епископ (II в.) — 202, 250
Пинес Ш. — израильский ученый-арабист — 63
Платон — древнегреческий философ (428 или 427—348 или 347 до н. э.) — 167
Плиний Младший — римский государственный деятель и писатель (конец I — начало II в.) — 61, 84, 86, 90, 102, 103, 113, 124, 136, 164, 165, 243
Плиний Старший — римский ученый (I в.) — 49, 53
Плутарх — древнегреческий философ-моралист и писатель (ок. 46 — ок. 126) — 15, 89, 198
Поликарп — смирнский епископ (II в.) — 133, 150, 151, 155, 169
Помпей Гней — римский полководец (106—48 до н. э.) — 14, 44
Понтий Пилат — прокуратор Иудеи (I в.) — 48, 61, 63, 64, 72, 73, 236, 237, 241—243, 319, 320—322
Поппея — жена императора Нерона — 48
Посейдон — божество в древнегреческой мифологии — 307
Прискилла — христианка, упоминаемая апостолом Павлом — 81, 105
Присцилла — пророчица — 155, 275
Пта — бог в древнеегипетской мифологии — 211

Ранович А. Б. (1885—1948) — советский историк — 114, 244
Робертсон А. — английский историк — 72, 242
Руфина — римская христианка — 140

Саломея — по христианской легенде, последовательница Иисуса — 315

Сапфира — персонаж Деяний апостолов — 104, 109
Сасаниды — династия иранских шахов (224—651) — 173
Светоний — римский историк (I—II в.) — 61, 163
Сенека — римский философ-стоик (I в.) — 21, 26, 27
Септимий Север — римский император (193—211) — 132, 169, 170
Серапион — христианский епископ в Сирии (ок. 200) — 153, 204
Серапис — божество в эллинистической мифологии — 39, 179
Сила — спутник апостола Павла — 161
Симон — брат Иисуса — 59, 227
Симон Маг — проповедник, основатель одной из гностических групп (I—II в.) — 264, 265
Сосибий — антиохиец (I в. н. э.) — 33
Сотер — руководитель римских христиан (конец II в.) — 157, 276, 277
Спартак — предводитель крупнейшего в период античности восстания рабов (73 или 74—71 до н. э.) — 13, 47
Стефан — римский епископ (II в.) — 159

Тарн В.— английский историк — 37
Татиан — христианский писатель (II в.) — 202, 238
Тацит Публий Корнелий — римский историк (ок. 55 — ок. 120) — 21, 22, 39, 61, 64, 72, 103, 119, 124, 136, 163, 164
Тертуллиан — христианский писатель (ок. 160 — ок. 222) — 132, 142, 147, 148, 165—169, 192, 214, 276, 277
Тиберий — римский император (14—37) — 20, 28, 33, 39, 71, 319
Тимофей — адресат двух посланий Павла — 80, 83, 84, 112—114
Тиранн — философ из Эфеса, упоминаемый в Деяниях апостолов — 86, 101
Тит — римский император (79—81) — 62
Тит — христианин, упоминаемый апостолом Павлом — 80, 83, 112, 114
Тихик — христианин, упоминаемый апостолом Павлом — 80
Тот — божество в древнеегипетской мифологии — 281
Траян — римский император (98—117) — 31, 61, 86, 90, 113, 118, 124, 136, 150, 164, 165, 249
Триптолем — легендарный афинский герой — 29
Трифон — иудей, упоминаемый Юстином — 188
Трофимова М. К.— советский историк — 55, 261, 294, 298, 299
Трофим — христианин, упоминаемый апостолом Павлом — 80

Фабиан — римский епископ (III в.) — 158
Февда — проповедник, упоминаемый Иосифом Флавием — 49
Феодорит — христианский епископ (V в.) — 243
Феодосий I — римский император (379—395) — 179
Феодосий II — император Византии (408—450) — 180, 318
Феофил — христианин, упоминаемый в Евангелии от Луки — 187
Феофил Антиохийский — христианский апологет (II в.) — 168
Филимон — адресат послания Павла — 57, 85, 186, 199
Филипп — апостол — 55, 74, 113, 189, 191, 194, 283, 287, 294, 312
Филон Александрийский — иудейский философ (I в.) — 49, 130, 258, 261, 272
Флавий Иосиф — иудейский историк (I в.) — 49, 62—66, 72, 74, 163, 233, 242

Флавий Клемент — родственник императора Домициана, казненный им — 132
Флавия Домицилла — жена Флавия Клемента, казненная вместе с ним — 132
Фома — апостол — 55, 58, 74, 98, 144, 181, 189, 191, 192, 194, 206, 208, 215, 218, 283, 294—304, 307, 308, 311, 313, 315—317, 325
Форкул — божество в древнеримской мифологии — 38
Фива — диаконисса, персонаж Деяний апостолов — 113
Фронтон — римский писатель (II в.) — 166

Хаммурапи — древневавилонский царь (1792—1750 до н. э.) — 39

Цезарь Гай Юлий — римский политический деятель и полководец (I в. до н. э.) — 14—16, 18, 19, 24
Цецилий — 167
Цельс — писатель (II в.), противник христиан — 61, 87, 89, 92, 101, 143, 166, 167, 196, 199, 266, 313
Цериал — римский полководец (I в.) — 119

Штаерман Е. М. — советский историк — 298

Эвридика — героиня древнегреческой мифологии — 40
Элий Аристид — римский оратор (II в.) — 166
Энгельс Фридрих (1820—1895) — великий вождь и учитель пролетариата, сподвижник и друг К. Маркса, один из основоположников марксизма — 10, 22, 23, 43, 81, 91, 95, 122, 126, 197, 247
Эпиктет — римский философ-стоик (II в.) — 26

Юлиан — римский император (361—363) — 177, 178
Юлии Клавдии — династия римских императоров (14—68) — 20—22
Юлий — отец Гая Юлия Цезаря — 28
Юлия — христианка, упомянутая в посланиях Павла — 80
Юлия Мамея — мать императора Александра Севера (III в.) — 170
Юния — родственница апостола Павла — 180
Юнона — божество в древнеримской мифологии — 38
Юпитер — божество в древнеримской мифологии — 38, 123, 146, 165, 241
Юстин — христианский писатель II в. — 135, 138, 169, 188, 236, 238
Юстиниан — византийский император (527—565) — 157, 277

Яхве — иудейский бог — 45, 51, 71, 123, 146, 267, 270

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ 5

ОТ ОБЩИНЫ К ЦЕРКВИ

ПРЕДИСЛОВИЕ 9

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ В I В. 11
Возникновение империи 12
Жизнь народных масс в Италии и провинциях 23
Религиозные верования 35

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА 44
Положение в Палестине в I в. н. э. Кумранская община . . —
Возникновение христианства: проблема источников 56
Возникновение христианства: проблемы истории 65

ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ОБЩИНЫ 76
Возникновение и состав первых христианских общин . . . —
Учение ранних христиан 90
Организация христианских экклесий 101

СТАНОВЛЕНИЕ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ 118
Римская империя во II—III вв. . . . . —
Распространение христианства 131
Становление епископальной церкви 143

ИМПЕРИЯ И ХРИСТИАНСТВО 161
Преследования христиан . . . . —
Союз империи и церкви 175

ТАЙНЫЕ ПИСАНИЯ ПЕРВЫХ ХРИСТИАН

НОВЫЙ ЗАВЕТ И АПОКРИФЫ 185
Сколько «священных» книг почитали первые христиане? . . —
Первые записи христианского учения 192
Отбор «священных писаний» 200

РАННИЕ АПОКРИФЫ: РЕЧЕНИЯ И ЕВАНГЕЛИЯ . . . 207
Неканонические речения в христианской литературе . . . . —
Логии из Оксиринха 215
Иудеохристианские евангелия 224

ПИСАНИЯ ПЕТРА И «ПАСТЫРЬ» ГЕРМЫ 235
Евангелие Петра . . . . —
Апокалипсис Петра 244
«Пастырь» Гермы 250

БОРЬБА ТЕЧЕНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ II В. 257
Учение о логосе . . . . —
Христиане-гностики 264
Монтанисты 274

ЕВАНГЕЛИЯ ИЗ ХЕНОБОСКИОНА 279
Христианство в Египте . . . . —
Евангелие Истины 283
Евангелие Филиппа 287
Евангелие Фомы 294

АПОКРИФИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О ДЕТСТВЕ ИИСУСА И ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПЕРСОНАЖАХ 306
Евангелие детства . . . . —
Сказания о Марии 311
Оправдание Понтия Пилата 319

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 324

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 327

ТАЙН
ПИСА
ПЕРВ
ХРИС